



دراسات شرعية (٢١)



العقائدية وتفسير النص القرآني

المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات

دراسة مقارنة

ياسر بن ماطر المطرفي

nama-center.com

العقائدية
وتفسير النص القرآني





دراسات شرعية (٢٣)

العقائدية وتفسير النص القرآني

المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات

دراسة مقارنة

ياسر بن ماطر المطرفي



العقائدية وتفسير النص القرآني
المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات (دراسة مقارنة)

ياسر بن ماطر المطرفي / كاتب من السعودية

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
المطرفي/ ياسر
العقائدية وتفسير النص القرآني: المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات (دراسة مقارنة)، ياسر المطرفي
٨٠٠ ص، (دراسات شرعية؛ ٢٣)
١٧×٢٤ سم
١. مناهج الاعتقاد. ٢. تفسير القرآن. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-725-9

إلى الأمل الذي أترقب إشراقه ..

أبنائي عمار .. وباسل .. وأسامة ..

وإلى تيم الذي التحق بركبهم في زحمة الحياة ..

أهدي هذا الكتاب الذي طالما حبسني عنكم

المحتويات

مقدمة

كانت العقيدة في صورتها الأولىٰ التي ترتكز في أعماق النفس الإنسانية وتشعر معها بالرضىٰ والاطمئنان، وتفسر لها كثيرًا من حقائق الوجود الظاهرِ وأمور الغيب المستترِ = تشير إلىٰ المبادئ العميقة التي دعا إليها الإسلام والمتعلقة بأركان الإيمان وعلاقة المخلوق بالخالق وعلاقة عَالَم الغيب بعالم الشهادة، إلىٰ غير ذلك من الحقائق الكبرىٰ التي استقرت في الوجدان وأثرت في سلوك الأفراد من الجيل الأول الذين تلقوها مباشرة من صاحب الرسالة ﷺ، وقد تلقوها تلقيًا مباشرًا من نصوص الوحي دون قبليات مقدسة تقبل أن يقام بينها وبين الوحي صراع تأويلي.

في هذه الصورة كانت العقيدة حينها تُمايز نفسها عن الديانات الأخرىٰ السماوية أو الوضعية، وتقدم نفسها باسمها العام (الإسلام) و(الإيمان).

وظلت العقيدة الإسلامية ردحًا من الزمن تسير وفق هذا النموذج التسليمي المباشر إلىٰ أن وقع أول خلاف عقائدي في تاريخ الأمة علىٰ يد الخوارج، وحينها بدأت ملامح التحول في التعامل مع العقيدة تظهر تدريجيًا، وبدأ انتقال العقيدة من طور الانتماء (العام) إلىٰ طور الانتماء (الخاص)، ومن طور التقرير المجمل إلىٰ طور التقرير الجدلي، ومن طور العقيدة كأسس معرفية مُسَلَّمة يُؤسَسُ عليها العمل وتُبنىٰ عليها الحركة إلىٰ طور الصراع حولها والعمل علىٰ إعادة تأسيسها، فكانت في المرحلة الأولىٰ هي التي تُؤسِّس (تمارس التأسيس) وأصبحت في المرحلة التالية هي التي تُؤسَّس (يمارس عليها التأسيس)!

إن الانتماء العقدي أمر طبيعي وضرورة فطرية ولذلك شغل الخطاب به مساحة كبيرة من نصوص الوحي، يدعو فيها أصحابه بـ(المؤمنين) و(المسلمين) ونحو ذلك من الأسماء، وتلقىٰ الجيل الأول ذلك كجزء مهم من دين الإسلام الموحَىٰ إلىٰ نبيه، أما في الأجيال التي تلت ذلك ومع بزوغ النزاع العقائدي = فقد تحول هذا الانتماء

العقدي لديها إلىٰ نسق فكري لا يكتفي بالطابع العام لاسم الإيمان والإسلام بل يحتاج أن يضيف إلىٰ ذلك مسميات أخرىٰ أكثر خصوصية، وهنا انتقلنا من طور إلىٰ آخر، وبإمكاننا أن نلاحظ هذا -مثلًا- في قول الخياط: «فلسنا ندفع أن يكون بَشَرٌ كثيرٌ يوافقونا في التوحيد، ويقولون بالجبر، وبشرٌ كثيرٌ يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، **لكن ليس يستحق أحدٌ منهم اسم الاعتزال حتىٰ يجمع القول بالأصول الخمسة**: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اكتملت في الإنسان هذه الخصال الخمس؛ فهو معتزلي»[1].

كما أن يحيىٰ بن حمزة الزيدي يقول: «فمن كان علىٰ عقيدته في الديانة والمسائل الإلهية، والقول بالحكمة، والاعتراف بالوعد والوعيد، وحصر الإمامة في الفرقة الفاطمية، والنص في الإمامة علىٰ الثلاثة الذين هم عليٌّ وولده، وأن طريق الإمامة الدعوة في مَنْ عداهم، فمن كان مقرًا في هذه الأصول، فهو زيدي»[2].

إن الخياط ويحيىٰ بن حمزة هنا يقيم كل واحد منهما، الاسمَ الخاص بمذهبه العقائدي ويضع له مجموعة من المحددات التي من قال بها انضوىٰ تحت دائرة هذا الاسم، ومن لم يقل بها لم ينل شرف الانتماء إلىٰ مسمىٰ (المعتزلة) أو (الزيدية)، وهذا هو الانتقال من الاسم العام إلىٰ الاسم الخاص، حيث لم يعد الاسم العام مميزًا لهذا النسق العقائدي عن الأنساق الأخرىٰ.

والخياط ويحيىٰ بن حمزة لا يُشكِّلان استثناءً في صناعة هذا الاسم الخاص، بل الأمر كذلك في عموم المذاهب العقائدية الأخرىٰ.

نعم، لقد تحولت العقيدة من ذلك التلقي النصي التسليمي المباشر لمباني الإسلام وأصول الإيمان إلىٰ نسق فكري يظهر أحيانًا في الدرس العقائدي وتقريراته عند حملة المذاهب والفرق والمِلل والنِّحَل، ويستتر في علوم أخرىٰ؛ ليعمل في الخفاء فتجد بذوره وآثاره في مدونات الأصول واللغة والتفسير كلما لاحت مناسبة أو عرضت إشكالية.

---

(١) «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ١٢٦).

(٢) «الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب الصحابة» يحيىٰ بن حمزة. (ضمن مجموع الرسائل اليمانية) (ص/ ٢٨).

هذا الانتقال للعقيدة من طورها الأول إلىٰ طورها الثاني، هو المبرر الذي جعلنا نمايز بينهما، فأسمينا الطور الأول؛ طور ما قبل الجدل العقائدي بـ(العقيدة)، بينما أسمينا الطور الثاني بـ(العقائدية)، كما سيأتي توضحيه في المدخل المفاهيمي.

ولقد ألقىٰ هذا التحول من العقيدة إلىٰ العقائدية بظلاله علىٰ النص القرآني، فأصبحت كل طائفة من الطوائف تحاول أن تجد لها في هذا النص منزعًا استدلاليًا تتوصل من خلاله إلىٰ تأسيس مشروعية مقولاتها العقائدية، فتجعل خصمها منازعًا للقرآن وهي الموافقة له، وقد تمَّ التنبيه علىٰ ذلك منذ البدايات الأولىٰ لظهور الطوائف العقائدية في أواخر عصر الصحابة، وفي ذلك يقول الزبير لابنه: «إنَّ القرآن قد قرأه كل قوم، فتأوَّلوه علىٰ أهوائهم وأخطؤوا مواضعه»[1].

والأمر نفسه نجده في الطبقة التالية لهم، يقول سعيد بن جبير -تلميذ ابن عباس- في معرض بيانه لمعنىٰ المتشابه: «كل فرقة يقرؤون آية من القرآن يزعمون أنَّها لهم»[2].

واستمر التنبيه علىٰ ذلك عند عموم الطوائف العقائدية المختلفة، ويكفي أن نقرأ النصوص التالية؛ لندرك حجم هذه الإشكالية:

يقول أبو منصور الماتريدي: «كل مذهب في الإسلام يدَّعي علىٰ خصمه بما ذهب إليه من الحجاج بالآيات -الوقوع في المتشابه-، ولنفسه الوقوع في الواضح»[3].

ويقول عبد الجبار المعتزلي: «ما يعده المشبِّه محكمًا عند الموحِّد من المتشابه، وما يعده الموحد محكمًا عند المشبه بخلافه . . .»[4].

ويقول الرازي الأشعري: «إنَّ كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أنَّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأنَّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة»[5].

---

(١) «الإبانة الكبرىٰ»، ابن بطة، (٢/ ٦٢٠)، رقم: (٨١١).

(٢) «تفسير القرآن»، ابن المنذر، (١/ ١٢٠، ١٢١)، رقم: (٢٢٨). و«الشريعة»، الآجري، (١/ ٣٤١).

(٣) «تأويلات أهل السنة»، الماتريدي، (٢/ ٣١٢).

(٤) «متشابه القرآن»، القاضي عبدالحبار، (ص/ ٨).

(٥) «مفاتح الغيب»، الرازي، (١/ ١٠٨٧).

ويقول ابن تيمية السلفي: «ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلًا»[1].

وهكذا؛ فكل مذهب ينقد دعوىٰ مخالفيه في المعيار الحاكم علىٰ طبيعة تحديد معاني النص، وتحديد المحكم منه من المتشابه، وهُم جميعًا علىٰ إدراك بأن تحديد المحكم من المتشابه أصبح يتم بحسب الموقع العقائدي، فما وافق المذهب الذي ينتمي إليه القائل فهو المحكم، وما خالفه فهو المتشابه.

هذا النزوع العقائدي نحو النص القرآني بالرغم من أهميته البالغة وعظيم تأثيره، إلا أنه لا يزال بحاجة إلىٰ الكثير من الدراسة في مستواه المنهجي، فقد ظل البحث حول التفسير العقائدي للنص يُتناول بطريقة تجزيئية تناقش مواقف المفسرين من القضايا العقائدية مثل: الصفات أو القدر أو الإيمان أو غيرها، ولكنها كثيرًا ما تُعرِضُ عن الدخول في (بنية التفسير العقائدي) أي: البنية الفكرية التي تؤدي لإنتاج هذا التفسير العقائدي، والبحث من بعد ذلك في دوافع هذا التفسير ومناهجه وإشكالياته.

من أجل ذلك جاء هذا البحث، الذي قصدنا فيه الدخول إلىٰ عمق القراءة التفسيرية العقائدية للنص القرآني، من خلال تشغيل مفهوم العقائدية (أي: الأنساق العقائدية في طورها الثاني كما سيأتي) وتتبع تجليات ذلك في تفسير النص القرآني، وسندرس هذه التجليات من زواياها المتعددة التي بعضها آخِذٌ بزمام بعض:

وستكون الانطلاقة الأولىٰ من الدوافع العقائدية التي تدفع بالطوائف المختلفة للتوجه نحو النص، ونحدد مستويات هذه الدوافع، وآليات اشتغالها، وهو مجال البحث في القسم الأول.

ثم ننتقل بعد ذلك إلىٰ المناهج العقائدية التي أنتجتها تلك الطوائف عندما توجهوا نحو النص، ونبين أسسها التي شَكَّلَتْ نظرياتهم في التفسير، ثم نتتبع امتدادات تلك المناهج في الطوائف الأخرىٰ، وهو مجال البحث في القسم الثاني.

أما في القسم الثالث فسنبحث آثار تلك العقائدية علىٰ التفسير، أولًا: آثارها علىٰ

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية، (١/ ١٢).

إنتاج إشكاليات التفسير الكبرىٰ، وثانيًا: آثارها علىٰ استخدام أدوات التفسير، وثالثًا: آثارها علىٰ مدونات التفسير.

وسنختم الدراسة بالحديث عن مدىٰ قبول النص القرآني لهذه النزعة العقائدية، وهل الإشكال في ذلك ينبع من النص في ذاته أم قارئه؟

تلك هي مواضيع هذه الدراسة التي امتدت بها الصفحات إلىٰ هذا الحجم الذي لم يكن خيارًا مُفَضَّلًا للكاتب، ولكن الضرورات لها أحكامها.

ومن نافلة القول في ختام هذه المقدمة أن أوضح للقارئ الكريم أنه يفصلني عن هذه الدراسة في شكلها الأول أكثر من سبع سنوات، وذلك حين قدمتها أطروحة لنيل درجة الماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض وكان موضوعها: (أثر الاتجاه العقدي في التفسير - دراسة نظرية ودراسة تطبيقية علىٰ الاتجاه الفلسفي)، ونالت حينها درجة الامتياز مع مرتبة الشرف الأولىٰ، وظلت أوراقها منذ ذلك الحين حبيسة الأدراج.

وبالرغم من الثناء الذي أبداه الأساتذة المناقشون -مشكورين- إلا أنني منذ ذلك الحين كنت مدركًا أن عددًا من مباحثها لم ينضج بعد النضج الذي يؤهلها أن تقدم نفسها بين يدي القارئ الكريم، إذ كان عدد من مباحثها لايزال بحاجة إلىٰ مزيد من البحث والتحقيق والزيادة والتدقيق، كما أن بعضها الآخر بحاجة إلىٰ إعادة صياغة وترتيب غير الترتيب الذي يفرضه عادة الطابع الأكاديمي فيلتزم فيه الباحث بلزوم ما لا يلزم!. وصار هذا الإدراك مانعًا لي من تقديمها كما كانت عليه في النشأة الأولىٰ.

وقبل أعوام ثلاثة مضت انعقد العزم علىٰ إعادة النظر فيها وتجهيزها بما يتناسب مع النشر، ولكن المهمة لم تكن بالسهولة المتوقعة، وقد يعجب القارئ إذا علم أن التعديلات الطارئة طورت أشكال هذا البحث ثلاث مرات، وفي كل مرة يستحيل البحث فيها إلىٰ بحث آخر، حتىٰ عاد شيئًا آخر لا يربطه بصورته الأولىٰ إلا مباحث وشذرات من فصول معدودة تعرضت هي الأخرىٰ للتطوير والتعديل، فشعرت أنني لا أقدم رسالة الماجستير التي بحثتها أول مرة، وإنما أقدم بحثًا آخر مضافًا إليه بعض فصول البحث القديم بعد تعديلها وتطويرها.

ولقد كنت في وقت سابق أسمع أن من حق الطالب في بعض الجامعات الغربية

إكمال مسار الدكتوراه في الموضوع ذاته الذي قدمه في مرحلة الماجستير، وكنت أتعجب وأقول: وما الذي سيضيفه الباحث علىٰ بحث قضىٰ معه فترة طويلة سوىٰ أفكار تحسينية لا تستحق أن يخوض من أجلها تجربة الدكتوراه مرة أخرىٰ؟! ولكنني من واقع هذه التجربة اقتنعت بما لاشك فيه أنه من الممكن -بل ومن المفيد أيضًا- أن يواصل الباحث في الطريق ذاته، وأن ذلك قد يكون أنفع للموضوع، وللباحث نفسه إذا اقتنع بأهمية وجدوىٰ ما يقوم به. إذْ هو الأجدر بمهمة التطوير والتحسين والأقدر علىٰ ذلك.

وقبل أن أغادر هذه المقدمة، فإنني أشكر الله سبحانه علىٰ كل صواب هداني إليه في هذا العمل، وأسأله أن يكون هذا الصواب من العمل الصالح الخالص الذي ينفع صاحبه عندما يلقاه، وأسأله سبحانه أن يعفو عن خطئي وانحيازي الذي ربما تلبس بلبوس الحقيقة وهو بعيدٌ عنها. وأسأله سبحانه أن يجعله عملًا مباركًا نافعًا لكلِّ ناشدٍ للتحصيل والمعرفة والعلم.

ولا أنسىٰ أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لعدد ممن رافقوني مراجعة هذا البحث وتسديده. كلٌ من موقعه وتخصصه واهتمامه وهم: الصديق أحمد سالم، والصديق د. عبد الله السفياني، والشيخ الكريم عمرو شرقاوي، والأخت الفاضلة هالة الجندي.

وإنني أرجو من الله بعد كل ذلك أن يجد القارئ في هذه الدراسة من الأفكار ما يستحق عناء القراءة، وبذل الوقت لها، وأن تكون فاتحة خير لميلاد أفكار جديدة علىٰ يد باحثِينَ آخرين يُفَصِّلون فيها قولًا أجملناه ويضيفون رأيًا تركناه ويساهمون بطريقة أو بأخرىٰ في اكتمال البناء المعرفي، وحسبي حينها أنْ ساعدتُ علىٰ تعبيد الطريق، فتعبيده بين يدي طلاب العلم شرف عظيم وكفىٰ به شرفًا، سائلًا الله تبارك وتعالىٰ لي ولهم الإخلاص والقبول.

ياسر المطرفي

مكة المكرمة شرفها الله

صبيحة يوم الأحد ٢١/ ١٢/ ١٤٣٦هـ

الموافق ٤/ ١٠/ ٢٠١٥ م

Yasir10001@gmail.com

مَدْخَلٌ مَفَاهِيمِيٌّ

أولًا: في معنى العقائدية (من العقيدة إلى العقائدية)

ألمحنا في المقدمة إلىٰ طبيعة العقيدة في مرحلتها الأولىٰ، وانتقالها إلىٰ مرحلة العقائدية في المرحلة الثانية، ومبرر هذه الإشارة أن البحث العقائدي اعتاد منذ النشأة الأولىٰ علىٰ استخدام مصطلح (العقيدة) وجمعه (العقائد) في عموم تناوله لهذا العلم، ولم يطرأ في العرف الثقافي العلمي أن يحصل تمايز بيِّن بين عموم مراحله وتشكلاته، بل أصبحنا ندرسه في جميع مراحله وكأنه يُعبِّر عن مرحلة واحدة.

لكن الأمر لا يبدو كذلك عند التدقيق؛ فليست جميع تلك المراحل تسير علىٰ النسق نفسه، وهذا ما دعانا إلىٰ أن نصوغ مقاربة نمايز فيها بين (العقيدة) وبين ما اصطلحنا علىٰ تسميته بـ(العقائدية)، علىٰ مستويات عدة:

علىٰ المستوىٰ التاريخي؛ فإنَّ العقائدية نشأت مع بزوغ الخلاف العقائدي علىٰ يد الخوارج، وما تبع ذلك من ظهور الفرق والمذاهب.

وعلىٰ المستوىٰ اللغوي في علم الصرف؛ فإنَّ العقائد (جمع عقيدة) مصدر أصلي[1]، وأمَّا العقائدية فمصدر صناعي وهو كل اسم جامد، أو مشتقٌّ زِيدَ في آخره ياء مشددة، وهي ياء النسب بعدها تاء تأنيث مربوطة، يُفيد الاسم بهاتين الزيادتين الدلالة علىٰ الخصائص ومجموعة الصفات، والأحوال التي لم يكن الاسم دالًّا عليها قبل إدخال هاتين الزيادتين، فيراد منه هنا ما لحق العقائد من طفرة نقلتها من الحد الطبيعي إلىٰ الحد النسقي المؤثر.

وعلىٰ المستوىٰ المعرفي الاصطلاحي؛ فإنَّ (العقيدة) مصطلح شبه محايد يعبر عن

---

(١) للمزيد حول المصدر الصناعي والأصيل؛ ينظر: «شذا العرف»، الحملاوي، و«النحو الوافي»، عباس حسن.

ضرورة فطرية ينتمي إليها كل فرد بحسبه، وهو يميل في أصله إلىٰ البساطة والوضوح والسعة والانتماء العام للإسلام والإيمان، بينما (العقائدية) تشير إلىٰ نسق فكري معين -بغضِّ النظر عن صحة النسق من عدمه- لا يكفيه لكي يُعرِّف عن نفسه أن يتسمَّىٰ باسم الإسلام العام، منتميًا تحت هذا الاسم للاعتقاد الصحيح، بل لا بُدَّ أن يمايز نفسه بمسميات وصفات تدل علىٰ اختياراته العقدية خاصة، ويبدأ في استحضار هذه الاختيارات في اشتغاله في الحقول العلمية المختلفة، تقريرًا وتوظيفًا ودفاعًا وجدالًا، وتظهر **تحيزات** هذا النسق في طريقة اشتغال العقل واختياراته العلمية، وتجلياته في الآثار المعرفية، والمدونات العلمية، كما تتجلَّىٰ في أنَّ كل نسق عقائدي رسم محدداته في طبيعة علاقاته بالأنساق العقائدية الأخرىٰ موالاة ومعاداة، وأصبح يسعىٰ إلىٰ التدليل والاحتجاج لصحة انتمائه إلىٰ العقيدة الأولىٰ الموحَىٰ بها وبطلان الانتماءات الأخرىٰ جزئيًا أو كليًا، إلىٰ غير ذلك ممَّا يمكن رصده عبر البحث والتقصي، هذا التحول هو الذي يشكل النسق ويحوله من الحدِّ المألوف إلىٰ غير المألوف، ومن الفاعل الظاهر إلىٰ الفاعل الخفي.

فالعقائدية: هي تجليات التحيز لرؤية عقدية معينة، علىٰ الممارسة المعرفية (وهي في بحثنا: تفسير النص القرآني)، علىٰ اختلاف درجات هذه التجليات، وعلىٰ اختلاف نوع هذا التحيز.

❁ ❁ ❁

وقد كانت هذه العقائدية تسير بشكل تدريجي تطورت فيه بحسب مراحل المقولات العقائدية، فكانت في البدء تظهر علىٰ شكل مقالة: فمواقف (الخوراج) و(المرجئة) تشكَّلت في بدايتها حول مقالة الإيمان، و(القدرية) حول مقالة القدر، و(الجهمية) و(المشبهة) حول الأسماء والصفات، و(المعتزلة) حول الموقف من قضية الفاسق الملِّي (مرتكب الكبيرة).

ثم بعد ذلك انتقل الحال بالعقائدية إلىٰ أن صارت أنساقًا حول مجموعة مقالات متعددة، فلم تعد (الجهمية) ولا(المعتزلة)، تعبر عن مقولات معينة تجاه قضايا مفردة، بل تحوَّلت لتعبر عن حزمة مقالات ومنظومة أفكار، فتمَّ إدماج تلك المقولات المفردة

حول الإيمان، أو الصفات، أو القدر في أنساق عقائدية متكاملة لها بنيتها الداخلية الخاصة.

وحتىٰ (أهل الحديث)، هم أيضًا قد شكَّلوا نسقهم العقائدي الخاص، من خلال موقفهم المقابل من هذه المقولات في طور نشأتها الأولىٰ، ورأوا أنَّهم ممثلون للعقيدة في طورها الأول في وجه تلك المقالات الحادثة، فكان موقفهم في بدايته هو محاولة أن لا تخرج العقيدة عن شكلها الأول، ولذلك كثر في كلامهم في الموقف من القضايا العقائدية الطارئة = الأمر بالسكوت، وإجراء النصوص علىٰ ظواهرها؛ لكن الجدل العقائدي واستمراره حال دون استمرار هذا النهج، فشكَّل أهلُ الحديث نسقَهم العقائدي بعد هذه الصراعات العقائدية، واحتاجوا بعد ذلك إلىٰ أن يمايزوا أنفسهم باسم خاص، وأقاموا لأنفسهم نسقًا عقائديًا خاصًا ميَّزوا فيه أنفسهم عن الأنساق الأخرىٰ.

وبعد ذلك بدأ الجدل بين هذه الأنساق العقائدية ليُثبت كل نسق أحقيته في تمثل (العقيدة) التي جاء الإسلام بها.

إنَّنا من خلال هذا الاصطلاح (العقائدية) لا نحاكم هذه الأنساق، وإنَّما نمايز ما بينها وبين العقيدة في طورها الأول.

كما أنَّنا لا نستخدم (العقائدية) بحالٍ من الأحوال من أجل الذمِّ في ذاته، وإنَّما نستخدمه كمصطلح إجرائي؛ لنشكل من خلاله نموذجًا تفسيريًا يكشف لنا طبيعة الجدل اللاحق حول النص القرآني، وتحوله من مرحلة إلىٰ أخرىٰ.

❀ ❀ ❀

إذا اعتبرنا (العقائدية) نسقًا فكريًا؛ فإنَّه يمكن أن يعمل في الخفاء، فهو لا يظهر علىٰ السطح بشكل دائم، ويمكن تَلَمُّسه واكتشاف تحيزاته من خلال الرؤىٰ النقدية والتحليل العميق.

ولذلك نجد آثارها تسري في كثير من تناول العلماء لقضايا العلوم علىٰ اختلاف تنوعاتها.

فإذا تناولنا أثرها علىٰ علم الجرح والتعديل، نجد أن ابن حجر ينبه علىٰ ذلك،

فيقول: «ومِمَّا ينبغي أن يُتوقف في قبول قوله في الجرح مَن كان بينه وبين مَن جرحه عداوة سببها الاختلاف في الاعتقاد»[١].

وفي سريانها في قواعد أصول الفقه يقول علاء الدين شمس النظر السمرقندي: «إنَّ علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام. والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، وكان من الضروري أن يقع التصنيف في هذا الباب علىٰ اعتقاد مصنف الكتاب. وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع»[٢].

وفي التاريخ يحكي أثرها السبكي، فيقول: «وقد استقريت؛ فلم أجد مؤرِّخًا ينتحل عقيدة، ويخلو كتابه عن الغمز ممَّن يحيد عنها، سنة الله في المؤرخين، وعادته في النقلة، ولاحول ولا قوة إلَّا بحبله المتين»[٣].

والأمر كذلك في طبيعة الخلاف في المقولات العقائديَّة، كما يشير إلىٰ ذلك السبكي في قوله: «ومِمَّا ينبغي أيضًا تفقُّده -وقد نبَّه عليه شيخ الإسلام ابن دقيق العيد- الخلاف الواقع بين كثير من الصوفية وأصحاب الحديث، فقد أوجب كلام بعضهم في بعض، كما تكلم بعضهم في حق الحارث المحاسبي وغيره، وهذا في الحقيقة داخل في قسم مخالفة العقائد، وإن عدَّه ابن دقيق العيد غيره، والطامة الكبرىٰ إنَّما هي في العقائد المثيرة للتعصب والهوىٰ، نعم، وفي المنافسات الدنيوية علىٰ حطام الدنيا، وهذا في المتأخرين أكثر منه في المتقدمين، وأمر العقائد سواء في الفريقين»[٤].

ويواصل السبكي إشارته لهذا المعنىٰ فيما يتعلَّق بفهم كلام العلماء، فيقول مُعقِّبًا علىٰ موقف المازري من كتب الغزالي وتفسير بعض نصوصه: «فإنَّ المرء إذا ظنَّ بشخص سُوءًا؛ قلَّما أمعن بعد ذلك في النظر إلىٰ كلامه، بل يصير بأدنىٰ لمحة أَدْلَتْ يحمل أمره علىٰ السوء، ويكون مخطئًا في ذلك إلاَّ مَن وفق اللهُ -تعالىٰ- ممَّن برئ

---

(١) «لسان الميزان»، الذهبي، (١/ ١٦)، وانظر هذا المعنىٰ في: «طبقات الشافعية»، السكبي، (١/ ١٢).

(٢) «ميزان الأصول»، السمرقندي، (١/ ٩٦).

(٣) «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، السبكي، (٤/ ١٦٢).

(٤) المصدر السابق: (٢/ ١٩).

عن الأغراض، ولم يظن إلَّا الخير، وتوقف عند سماع كل كلمة، وذلك مقام لم يصل إليه إلَّا الآحاد من الخلق»[1].

وبهذه النقول يتبيَّن لنا بجلاء كيف أنَّ العلماء كانوا علىٰ وعي بآثار ما نسميه (العقائدية)، وهذا ما دعاهم إلىٰ التنبيه عليها والتعامل معها بحذر شديد، وأنَّ فضاءها ليس كتب العقائد فحسب، بل هو فضاء ممتد لشتىٰ العلوم والفنون.

وهي تبين كذلك أنَّها تنكشف بوضوح حينًا، وتبقىٰ آثارها حينًا آخر في طور الكمون لا يمكن رؤيتها إلَّا من خلال البحث والتقصي والتحري.

---

(١) المصدر السابق: (٦/ ٢٤٥)

ثانيًا: العقائديَّة في التفسير ... لماذا؟

إذا تبيَّن لنا ما معنىٰ العقائدية، فالسؤال الذي لايقل أهمية عنه هو: ما مدىٰ أهمية تتبع دراسة العقائدية في التفسير؟

لانريد أن نستبق الكلام؛ فكل فصل من فصول الكتاب يحمل معه جوابًا عن ذلك، لكنَّنا في البدء يمكن أن نقدم ببعض الجوانب التي تكشف عن أهمية ذلك، وذلك من خلال معرفة علاقتها بالنص المُفسَّر، وبالمفسِّر، وبمدونة التفسير.

فعلاقة العقائدية بالنص تظهر في عدة أمور:

(١) (العقائدية) كسلطة مع النص: تفرض (العقائدية) نفسها -دون وعي من أصحابها- كسلطة فوق سلطة النص أحيانًا، فيصبح طريق معرفة الحق منوطًا بانتساب المقالة إلىٰ هذه الطائفة العقائدية، وليس إلىٰ موافقة النص، فبمجرد أن تُنسب المقالة إلىٰ هذه الطائفة حتىٰ ولو لم يتم البحث عن دلائلها بالقدر الكافي؛ فإنَّها تُعبر عن الحقيقة، وعلىٰ العكس من ذلك؛ يكفي لعدم قبول مقالة أخرىٰ نسبتها إلىٰ طائفة مخالفة، وهي فكرة أشار لها من قبل ذلك الغزالي عندما قال: «وهو غالب علىٰ أكثر الخلق، فمهما نسبت الكلام وأسندته إلىٰ قائل حسُن فيه اعتقادهم؛ قبلوه وإن كان باطلًا، وإن أسندته إلىٰ مَن ساء فيه اعتقادهم؛ ردُّوه وإن كان حقًّا»[١].

ولئن كان ثمة نفور من تلك الكلمة التي قالها الكرخي في أصوله: «إنَّ كل آية تخالف قول أصحابنا؛ فإنَّها تحمل علىٰ النسخ أو الترجيح، والأولىٰ أن تُحمل علىٰ التأويل من جهة التوفيق»[٢].

فإنَّ هذه الفكرة تجد لها تطبيقًا وتفعيلًا حقيقيًّا علىٰ صعيد (العقائدية)، فالنصُّ الذي

(١) «المنقذ من الضلال»، الغزالي (مجموع رسائل الغزالي)، (ص/ ٤٦).

(٢) «رسالة في أصول الفقه»، النسفي، بذيل «تأسيس النظر»، الدبوسي، (ص/ ٨٤).

يُخالف ما تعتقده هذه الطائفة أو تلك، هو بوعي أو من دون وعي من أصحابها = مؤول أو مفوض.

وتمددت سلطة (العقائدية) بعد النص إلىٰ الإجماع، حيث حولت مفهوم (الإجماع) من مفهوم (إجماع الأمة) إلىٰ مفهوم (إجماع الطائفة)؛ وبالتالي تحولت العصمة من (الأمة) إلىٰ عصمة (الطائفة)، يقول ابن تيمية: «وإذا نازعوا الناس في مسألة من مسائل الشرع لم يقولوا لهم: قد انعقد الإجماع علىٰ خلافكم في هذه المسألة، بل يحتجون عليهم بالكتاب والسنة، وذلك أنهم وإنْ كانوا ضالِّين فيما خالفوا فيه أهل السنة والجماعة؛ فلا يلزم ضلالهم في كل شيء، لا سيما إذا كان قد وافقهم بعض أهل السنة والجماعة في تلك المسائل، ولا يجوز أن يكون الله أقام عليهم الحجة بقول منازعيهم الذين لم يَقُم دليل شرعي علىٰ عصمتهم؛ فإنَّ أدلةَ الإجماع إنَّما دلَّت علىٰ عصمة المؤمنين بلفظ المؤمنين ولفظ الأمة؛ كقوله -تعالىٰ-: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة».

فإذا كان اسم المؤمنين وأمة محمد ﷺ يتناولهم، ولهم نظرٌ واستدلالٌ، ولهم دين يُوجِب قصدهم الحق = لم يبقَ وَجْهٌ لمنع الاعتداد بهم.

فإنَّ المانع من الاعتداد بهم: إمَّا عدم العلم، وإمَّا سوء القصد؛ فَمَنْ لم يكن عارفًا بأدلة الشرع؛ فهو عاصٍ بخلافهم، يجب عليه اتباع العلماء»(1).

ويستمر ابن تيمية في نقد هذه الممارسة الاحتجاجية بإجماع طائفة معينة علىٰ طائفة أخرىٰ؛ لأنَّه من الجهة المنهجية لا يعتبر إجماعًا؛ إذ إنَّ الإجماع المعصوم هو إجماع الأمة كما في كلامه السابق = فيقول: «وهذا القول قولُ خَلْقٍ كثيرٍ من شيوخ الشيعة المتقدمين والمتأخرين، وغير الشيعة من أهل السنة وغير أهل السنة، **ولا يمكن الاحتجاج علىٰ هؤلاء بإجماع من سواهم من أهل عصرهم؛ فإنَّا في نفس بدعتهم التي بها فارقوا السنة والجماعة لا يمكن الاحتجاج عليهم بإجماع مَنْ سواهم؛ فكيف يحتج عليهم في مسألة عملية شرعية بإجماع مَنْ سواهم؟ بل لا بُدَّ من إقامةِ حجةٍ عليهم** من الكتاب والسنة . . . فتبيَّن أنَّه لا يمكن الاحتجاج في المسألة بإجماع مَنْ بعد

(1) «الرد علىٰ السبكي في مسألة تعليق الطلاق»، ابن تيمية، (٢/ ٦٦٠- ٦٦٢).

الصحابة والتابعين علىٰ من نازعهم في ذلك من أهل عصرهم من أي طائفة كان، لكن إنْ كان معهم إجماع قديم؛ احتجوا به علىٰ مَنْ نازعهم، وإلَّا احتجوا عليهم بالكتاب والسنة»[١].

وبكلام أكثر وضوحًا يقول المعلمي: «ثانيًا: أن قول أهل السنة وحدهم ليس بإجماع، فلا يكون حجة كما هو مقرَّر في أصول الفقه، قال الإمام الغزالي: «المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه، إذا لم يكفر، بل هو كمجتهد فاسق، وخلاف المجتهد الفاسق معتبر . . . والمبتدع ثقة يقبل قوله؛ فإنه ليس يدري أنه فاسق . . .».

وإذا لم يكن حجة مطلقًا فكيف يكون حجة في العقائد التي لا يصح بناؤها إلا علىٰ الحجج القطعية المفيدة لليقين؟.

ثالثًا: أن أهل السنة إنما حصل لهم الشرف باتباع الكتاب والسنة، فإنما يكون تقليدهم فيما يجوز فيه التقليد أولىٰ لأن الظاهر أن قولهم موافق للكتاب والسنة، فإذا فُرِضَ أنه تبيَّن بالبحث والتحقيق أنهم قالوا في مسألة خلاف ما يدل عليه الكتاب والسنة فلا قيمة لقولهم فيها.

وإنما ننبِّهك علىٰ هذا؛ لأنَّ مِنْ طَبْعِ الإنسان أنه إذا عرف في طائفة أنهم علىٰ الحق في كثير من المسائل، وعرف في طائفة أخرىٰ أنهم علىٰ باطل في كثير من المسائل، ثم ذكرت له مسألة اختلفت الطائفتان فيها، فإنه يتسرَّع إلىٰ الحكم بأن الحقَّ فيها مع الطائفة الأولىٰ، ولو لم يعرف لهم حجَّة، بل قد تُتْلىٰ عليه الحجج الموافقة للطائفة الثانية، وتكون قويَّة ولا يعرف حجَّة للطائفة الأولىٰ، ولكنه لا يستطيع دفع ذلك الوهم عنه، وهذا من أشنع الغلط.

وفي الحديث: «الكلمة الحكمة ضالَّة المؤمن، حيثما وجدها فهو أحقُّ»[٢].

ولأنَّ (العقائدية) تفرض سلطتها علىٰ أتباعها، فالمخالفة والاعتراض علىٰ قول الإمام/ الرمز ليست مستساغة ولا مقبولة؛ لأنَّه يتحوَّل في النسق العقائدي إلىٰ رمز يشير إلىٰ (العقائدية) وتَمكُّنها في النفس، والاعتراض عليه أو مخالفته تعني: تشويه

---

(١) المصدر السابق: (٢/ ٧٦٤).

(٢) «آثار الشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني الكاملة» (٢: ٢١٢).

الرمز العقائدي، يقول السبكي في واحدة من صور ذلك: «وهذان الإمامان، أعني: إمام الحرمين، وتلميذه الغزالي، وصلَا من التحقيق، وسعة الدائرة في العلم، إلىٰ المبلغ الذي يعرف كل منصف بأنَّه ما انتهىٰ إليه أحد بعدهما، وربما خالفَا أبا الحسن في مسائل من علم الكلام، والقوم -أعني الأشاعرة- لا سيَّما المغاربة منهم، يستصعبون هذا الصنيع، ولا يرون مخالفة أبي الحسن في نقير ولا قطمير»[١].

ويقول في موطن آخر: «والمغاربة لا يحتملون أحدًا يعارض علىٰ الأشعري في كلامه، ولا يعترض عليه»[٢].

ويُشير الغزالي في مفتتح رسالته «فيصل التفرقة» إلىٰ طائفة كانت ناقدة لفكره بسبب مخالفته للأشعري، فيقول: «فإنِّي رأيتك أيُّها الأخ المشفق، والصديق المتعصب موغرَ الصدر، منقسم الفكر لما فرغ سمعك من طعن طائفة من الحسدة علىٰ بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين، وزعمهم أنَّ فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين، والمشايخ المتكلمين، وأنَّ العدول عن مذهب الأشعري ولو قيد شبر: كُفرٌ، ومُباينته ولو في شيء نزر: ضَلَالٌ وخُسر، فهوِّن عليك أيُّها الأخ المشفق المتعصب علىٰ ما يقولون، واهجرهم هجرًا جميلًا . . .»[٣].

بل إنَّ الأمر لا يقف عند ذلك؛ فسلطة (العقائدية) عندما تتمكن في الذهنية؛ فإنَّ المناظرات لا تجدي معها نفعًا؛ لأنَّ سلطتها أقوىٰ من سلطان الحجة والدليل والبرهان، وهذا ما عبر عنه الغزالي بقوله: «ولذلك لا ترىٰ مجلس مناظرة للمتكلمين . . . ينكشف عن واحد انتقل من الاعتزال، أو بدعة إلىٰ غيره . . . وتجري هذه الانتقالات بأسباب أُخر حتىٰ في القتال بالسيف . . .»[٤].

(٣) العقائدية والتحيز في فهم النص: الكشف عن هذه (العقائدية) بكافة تشكلاتها سيكشف لنا عن مدىٰ الاقتراب من النص أو الابتعاد عنه، فكثيرًا ما تكون العقائدية

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، السبكي، (٦/ ٢٤٤).

(٢) المصدر السابق: (٨/ ١٢٢).

(٣) «فيصل التفرقة»، الغزالي، (مجموع رسائل الغزالي)، (ص/ ٧٥).

(٤) المصدر السابق: (ص/ ٩٤).

سابقة علىٰ النص، ولا يكون النص سابقًا للعقائدية كما ستأتي الإشارة إليه في موضعه من هذا البحث.

يؤكد هذا المعنىٰ ابن تيمية -مشيرًا إلىٰ أن ما نسميه (العقائدية) يسري أثرها في غالب العلماء ممَّا يُبِّين شدة خطورتها علىٰ تأويل النص- فيقول: «وهذا موجود أيضًا في غالب الخلق من العلماء والأمراء، ومَن دخل فيهم من المشايخ والملوك ونحوهم في كثير من أمور الدين القولية والعملية، وإن كانت ممَّا يسوغ فيه الاجتهاد.

فإنَّ مَن اعتقد قولًا أو عملًا وصار لا يُحب من نصوص الكتاب والسنة وأدلة الحق إلَّا ما يوافق هواه في ذلك القول والعمل، ويُبغض الحق الذي يخالفه؛ فهو صاحب هوىٰ»[1].

ويؤكده من زاوية أخرىٰ في موطن آخر فيقول: «وهكذا يصيب أصحاب المقالات المختلفة، إذا كان كل منهم يعتقد أنَّ الحق معه، وأنَّه علىٰ السنة؛ فإنَّ أكثرهم قد صار لهم في ذلك هوًىٰ أن ينتصر جاههم أو رياستهم وما نسب إليهم، لا يقصدون أن تكون كلمة الله هي العُليا، وأن يكون الدين كله لله، بل يغضبون علىٰ من خالفهم، وإن كان مجتهدًا معذورًا لا يغضب الله عليه، ويرضون عمَّن يوافقهم، وإن كان جاهلًا سَيِّئَ القصد، ليس له علم ولا حسن قصد، فيُفضي هذا إلىٰ أن يحمدوا من لم يحمده الله ورسوله، ويذموا من لم يذمه الله ورسوله، وتصير موالاتهم ومعاداتهم علىٰ أهواء أنفسهم لا علىٰ دين الله ورسوله ...»[2].

بل ربما ظنَّ الإنسان أنَّه يدافع عن عقيدته وهو يدافع عن هواه؛ فلأنَّه نسَقٌ يعمل في خفاء، فربما أظهرت (العقائديةُ) الهوىٰ دينًا ينافح عنه من غير أن يشعر صاحبه، وفي ذلك يقول السبكي: «قد لا يتجرد عن الهوىٰ، ولكنَّه لا يظنُّه هوًىٰ، بل يظنُّه لجهله أو بدعته حقًّا، وذلك لا يتطلب ما يقهر هواه؛ لأنَّ المستقر في ذهنه أنَّه محقٌّ، وهذا كما يفعل كثير من المتخالفين في العقائد بعضهم مع بعض ...»[3].

(١) «جواب الاعتراضات الحموية»، ابن تيمية، (ص/ ٨٩).

(٢) «منهاج السنة»، ابن تيمية، (٥/ ٢٥٤، ٢٥٦).

(٣) «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، السبكي، (١/ ٢٤).

(٤) **(العقائدية) كحجاب**: يُمكن أن تكون (العقائدية) حجابًا يمنع من رؤية النص علىٰ ماهو عليه، ويحول دون البحث العلمي المتجرد فيه، ولقد أحسن ابن خلدون في وصفه لطبيعة هذا الحجاب بأنَّه غطاء علىٰ البصيرة يحجبها عن رؤية الحقيقة في قوله: «النفس إذا كانت علىٰ حال من الاعتدال في قبول الأخبار أعطته حقه من التمحيص والنظر حتىٰ تتبيَّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكذلك الميل والتشيع غطاء علىٰ عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص في قبول الكذب ونقله»[١].

كما أنَّ هذه العقائدية السابقة ربما تقود إلىٰ الخلط بين المعرفي وبين الأيديولوجي، فبينما يظنُّ الباحث أنَّه يعالج التفسير بمنطق معرفيٍّ نجده رُبَّما دون وعي منه يعالجه بمنطق أيديولوجي يهمه أولًا تبرير قوله، وليس الوصول إلىٰ الحقيقة.

❁ ❁ ❁

أمَّا علاقة العقائدية بالمُفَسِّر: فالمفسر هو القائم بتفسير النص وهو محور عملية التفسير العقائدي، فأصبح تحديد عقائد المفسرين أمرًا بالغ الأهمية منذ بدايات تشكل العقائدية، وأصبح فرزهم عقائديًا إحدىٰ الأدوات التي تستخدم للتحذير من المفسر تارة، وللترغيب فيه آخر تارة أخرىٰ، واهتمام العلماء بهذه القضية لم يكن وليد الدراسات المعاصرة، بل نجد هذا الفرز العقائدي مع أوَّل كتاب في هذا المجال وهو كتاب (طبقات المفسرين) للسيوطي، ونحن إذا أردنا أن نأخذ هذا الكتاب كنموذج لانعكاس (العقائدية) علىٰ منهج المؤلف في تصنيفه لطبقات المفسرين فسنلاحظ أن انعكاساتها ظهرت فيه من عدة جهات:

(أ) **معيار التصنيف لطبقات المفسرين**: حيث يقَسِّم السيوطي المفسرين مستحضرًا هذا البعد العقائدي إلىٰ أربعة أقسام:

«الأول: المفسرون من السَّلف والصحابة والتابعين وأتباع التابعين.

الثاني: المفسرون من المُحدِّثين . . .

---

(١) «مقدمة ابن خلدون»، ابن خلدون، (ص/ ٣٥).

الثالث: بقية المفسرين من أهل السُّنة

الرابع: **مَنْ صَنَّفَ تفسيرًا من المبتدعة كالمعتزلة والشيعة وأضرابهم»**[1].

(ب) إهمال ذكر المخالفين عقائديًا في طبقات المفسرين: فالسيوطي ينصُّ علىٰ أنَّه في طبقاته لن يهتم بذكر تفاسير أصحاب العقائد المُبْتَدَعَة، فيقول: «ولم أستوفِ أهل القسم الرابع (أي: المبتدعة)، وإنَّما ذكرت منهم المشاهير كالزمخشري والرماني والجبائي وأشباههم»[2].

(ج) الفرز العقائديُّ لتَراجم المفسرين: فتجد الحرص في بناء ترجمة المفسر علىٰ تحديد اتجاهه العقائديِّ؛ ولذلك فإنَّ السيوطي يَنُصُّ في بعض التراجم علىٰ عقائد المفسرين، **ومن أمثلة ذلك:**

يقول في ترجمة علي بن أحمد أبي الحسن الحرالي الأندلسي(ت: ٦٣٧هـ): «له تفسير فيه عجائب . . . كان ابن تيمية يَحُطُّ علىٰ كلامه، ويقول: تصوفه علىٰ طريقة الفلاسفة، ورأيت جماعة يتكلمون في عقيدته»[3].

ويقول في ترجمة علي بن عيسىٰ الرماني: «كان مُتفنِّنًا في علوم كثيرة من القرآن والفقه والنحو والكلام علىٰ مذهب المعتزلة»[4].

ويقول في ترجمة أبي جعفر الطوسي: «شيخ الشيعة وعالمهم له تفسير كبير»[5].

(د) الدفاع العقائدي عن بعض المفسرين: ومن أمثلة ذلك: ما يقوله السيوطي في ترجمة أبي الحسن علي الماوردي: «ومن تصانيفه: . . . تفسير القرآن وسماه «النكت» . . . اتُّهِمَ بالاعتزال، قال السبكي: والصحيح أنَّه ليس معتزليًا؛ ولكنَّه يقول بالقدر، وهي البليَّة التي غلبت علىٰ أهل البصرة»[6].

هذه بعض انعكاسات (العقائدية) في التعامل مع المفسرين؛ فنجد أنَّها دفعت إلىٰ

(١) «طبقات المفسرين»، السيوطي، (ص/ ٢٠).
(٢) المصدر السابق: (ص/ ٢١).
(٣) المصدر السابق: (ص/ ٧٦، ٧٧).
(٤) المصدر السابق: (ص/ ٨١).
(٥) المصدر السابق: (ص/ ٩٣).
(٦) المصدر السابق: (ص/ ٨٤).

التصنيف، وإلىٰ الاهتمام، وإلىٰ التجاهل، وإلىٰ الدفاع، وفقًا للقرب أو البعد العقائدي.

❊ ❊ ❊

وأخيرًا؛ حضر تأثير العقائدية في مدىٰ الاستفادة في تراث المفسرين: ففي ظلِّ الخلاف العقائدي بين الطوائف؛ فإنَّ مدىٰ الاستفادة من تُراثِ مُفَسِّرٍ ما يظلُّ مرهونًا في كثير من الأحيان بالتحقق من انتسابه العقائدي، حتىٰ إذا ما تحقَّقت نسبته لمذهب عقائدي معين أو تأثره به، كان ذلك كافيًا لتنفير الناس منه، والتحذير من التعاطي معه، فابن حجر الهيتمي (ت: ٩٧٤هـ) لمَّا سُئل عن تفسير ابن عطية: هل فيه اعتزال؟ أجاب جوابًا يتضمن التنفيرَ عن تفسيره؛ لأنَّ فيه اعتزالًا كثيرًا، فقال: «نعم، فيه شيءٌ كثيرٌ، حتىٰ قال الإمام المحقق ابن عرفة المالكي (ت: ٨٠٣هـ): يُخشىٰ علىٰ المبتدئ منه أكثر ما يُخاف عليه من كشَّاف الزمخشري؛ لأنَّ الزمخشري لمَّا عَلِمَتِ الناسُ منه أنَّه مبتدعٌ تخوَّفُوا منه، واشتُهر أمره بين الناس ممَّا فيه من الاعتزال ومخالفة الصواب، وأكثروا من تبديعه وتضليله وتقبيحه وتجهيله، وابن عطية سُنِّيٌّ، لكن لا يزال يُدخل من كلام بعض المعتزلة ما هو من اعتزاله في التفسير ثم يُقِرُّه ولا يُنَبِّهُ عليه، ويُعْتَقَدُ أنَّه من أهل السنة، وأنَّ ما ذكره من مذهبهم الجاري علىٰ أصولهم، وليس الأمر كذلك، فكان ضرر تفسير ابن عطية أشدَّ وأعظم علىٰ الناس من ضرر الكشاف»[1].

فنسبة ابن عطية للاعتزال كمذهب عقائدي كانت كافية للتنفير من تفسيره، وكذلك كان مجرد ذكر ابن عطية لعقائد المعتزلة دون نقاش كافيًا كذلك لنسبته لهم.

---

(١) «الفتاوىٰ الحديثية»، لابن حجر الهيتمي، (ص/ ٢٤٢).

القسم الأول

اشتغال العقائدية في التفسير

(الدوافع - الآليات - المكونات)

مـدخـل

مرجعيَّة القرآن
كأساسٍ لحضور النزعة العقائديَّة في التفسير

شكَّل تفسير النص القرآني إحدىٰ مساحات الحِجَاج العقائدي بين الطوائف، فلا يكاد يخلو كتاب في التفسير من اشتغال (العقائدية) بهدف تأصيل مجموعة من المقولات التي ينتسب إليها المفسر.

هذه النزعة العقائدية نحو استثمار النص القرآني في الجدل يصعب الانفكاك من تأثيرها أثناء معالجة التفسير، وهي وإن غابت في نَصٍّ مُعَيَّنٍ، لكنَّها تحضر بالتأكيد في نص آخر، والأساس وراء حضور هذه النزعة هو أنَّ النص القرآني بعمومه يُشكِّل مرجعية لا غنىٰ عنها تقصده جميع الطوائف لتثبيت شرعيتها.

نجد هذه الإشارة المرجعية للقرآن في تثبيت شرعية العقائد عند جميع الطوائف المنتسبة للإسلام، فالقصاب (ت: ٣٦٠هـ) -والذي ينتسب لاتجاه أهل الحديث- يذكر مقصد تأليفه كتابَه «نكت القرآن»، فيقول: «هذا كتاب «نكت القرآن» الدالة علىٰ البيان في أنواع العلوم والأحكام والمبينة عن اختلاف الأنام في أصول الدين وشرائعه . . . أودعتها -بعون الله تعالىٰ- كتابي هذا عُدة علىٰ المخالفين، وحجة علىٰ المبتدعين؛ إذ هي بحمد الله شافية كافية»[1].

وكذلك الأمر عند الاتجاه الكلامي، فالمعتزلة -والتي تُعتبر أكثر المذاهب العقائدية اعتمادًا علىٰ العقل-، تؤكد هذه المرجعية، فيقول الخياط (ت: ٣٠٠هـ) فيما يحكيه عنهم: «من أخبار الله عند المعتزلة القرآن، وهو حجتهم علىٰ من خالفهم في

(١) «نكت القرآن»، ابن القصاب، (١/ ٧٧).

توحيد، أو عدل، أو وعيد، أو أمر بمعروف، أو نهي عن منكر»[١].

ويُقرِّرها القاضي عبد الجبار المعتزلي بقوله: «فأمَّا ما يتضمنه القرآن من المعاني والدلالة، والأحكام الشرعية واستقامة جميع ذلك علىٰ النور والامتحان وزوال التناقض عند التفريع والاستنباط ووضوح القول في ذلك علىٰ الأوقات، حتىٰ إنَّ أهل كل علم يلتجئون إليه في أصول علومهم، ويبنون عليه كتبهم؛ فإنَّ المتكلمين إنَّما بنوا الكلام في التوحيد علىٰ ما ذكره -تعالىٰ- في كتابه، نحو قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ . . . وعلىٰ قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ﴾ . . . إلىٰ غير ذلك؛ واعتمدوا في التوحيد والبعث، والنشور، والإعادة وفي حدوث الأجسام وإثبات الأعراض ووجوب النظر والتفكير، علىٰ ماذكره في كتابه ممَّا يطول ذكره . . .»[٢].

والأمر نفسه عند الاتجاه الشيعي، فالطوسي الإمامي (ت: ٤٦٠هـ) يذكر أنَّ أحد مقاصد تفسيره: ذكر الاستدلالات العقائدية التي فيها رد علىٰ المخالفين، فيقول: «الكلام علىٰ المتشابه والجواب عن مطاعن الملحدين، وأنواع المبطلين، كالمجبرة والمشبهة والمجسمة وغيرهم، وذكر ما يختص أصحابنا من الاستدلال بمواضع كثيرة منه علىٰ صحة مذهبهم في أصول الديانات وفروعها . . .»[٣].

صحيحٌ أنَّه انضمت لهذه المرجعية القرآنيَّة عند الطوائف العقائدية مرجعيات أخرىٰ (السنة - العقل - الكشف - قول المعصوم)، لكنَّها جميعًا جعلت منه محورًا تدور حوله، بمعنىٰ: أنَّها استخدمت تلك المرجعيات كأدوات لتفسيره.

ونحن لن ننشغل في دراستنا لهذا الباب في تحديد موقع مرجعية القرآن الاستدلالية من الخارطة المنهجية عند هذه الطوائف المختلفة -فهذا ما نؤجله في فصول قادمة- وإنما انشغالنا الأساسي سيتحدد في دوافع التوظيف العقائدي من المفسرين لهذه المرجعية في جدالهم مع المخالفين وكيفية هذا التوظيف.

هذي هي الإشكالية الكبرىٰ التي من أجلها عُقد هذا الفصل، وحتىٰ نصل إلىٰ

(١) «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ٧٨).

(٢) «المغني»، القاضي عبد الجبار، (١٦/ ٣٢٥).

(٣) «تفسير البيان»، الطوسي، (٣/ ٥٨١).

جواب دقيق عن إشكالية كبيرة كهذه، كان لابد من تجزيئها إلىٰ سؤالات صغرىٰ تنضوي تحتها، ومجملها ثلاثة:

السؤال الأول: ما مستويات توظيف العقائدية للنص، وما الدوافع التي تقف خلف اشتغالها أثناء تأويله؟

السؤال الثاني: ما الآليات التي تحكمت في منهجية التوظيف العقائدي للنص في جدالات المفسرين مع مخالفيهم؟

السؤال الثالث: ما مكونات هذا الاشتغال عند توظيف النص في الجدل العقائدي؟

يتطلب الجواب عن كل واحدة من تلك التساؤلات الكثير من التنقيب والتحليل والدراسة، وفي سبيل ذلك عُقد لكل واحدة من تلك الأسئلة فصلٌ خاصٌ لتقديم مقاربة في الجواب عنها تتناسب مع أهمية التساؤلات نفسها، وإلّا فيكفي من ذلك مجرد فتح الطريق لمناقشتها والتفكير فيها.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

دوافعُ اشتغالِ العقائديَّةِ في تفسيرِ النَّصِّ

تمهيد

المدخل الأساسي لتحديد مستويات اشتغال العقائدية في التفسير يكمن في جواب السؤال التالي: ما الذي يحتاجه العقل العقائدي المفسِّر، وهو يمارس تفسير القرآن؟

إذا تم الجواب عن ذلك؛ استطعنا بعد ذلك أن نحدد مناطق اشتغال العقائدية في التفسير، ومن ثَمَّ تحديد مستويات كل منطقة من تلك المناطق.

وحتىٰ نصل إلىٰ جواب أكثر دقة في رصد هذه الاحتياجات تم استقراء أربعة تفاسير هي: (السمعاني - القشيري - ابن عطية - الطبرسي)، وهي تنتمي لاتجاهات عقائدية مختلفة، فتفسير السمعاني ينتمي لخط (أهل الحديث)، وتفسير ابن عطية ينتمي لخط (المتكلمين)، وتفسير القشيري ينتمي لخط (الصوفية)، وتفسير الطبرسي ينتمي لخط (الشيعة الإمامية)، ونظرًا لعدم وجود مدونة كاملة للفلاسفة في التفسير كحال الطوائف الأخرىٰ، فقد أدرجنا بعض الأمثلة التي وقفنا عليها في رسائلهم المفردة، سواء رسائلهم التفسيرية أو العقائدية.

وقد تم تحديدها بهذه الطوائف؛ لأنَّها تشمل جميع مناهج التفسير التي اعتمدت علىٰ المصادر المؤثرة في التفسير كـ(الوحي - العقل - الكشف - قول الإمام المعصوم)، وأما غيرها من الطوائف الأخرىٰ كالزيدية أو الإباضية؛ فإنَّ أصول منهجيتهم في التفسير لا تخرج عن الاتجاهات السابقة.

كما أنَّه من خلال هذا التنوع يمكن أن نتحقق من مستويات اشتغال نزعة (العقائدية)، هل تغيرت من اتجاه عقائدي إلىٰ آخر، أم إنَّها مستويات مشتركة بالرغم من اختلاف تلك التوجهات؟!

خلاصة هذا الاستقراء نضعه ملخصًا في الجدول التالي:

[redacted]		
الضروري	تأصيل الاعتقاد	تأكيد المشروعية
	دفع معارضة التأصيل	تأكيد الصحة
	تفعيل الاعتقاد	الاتساق بين النص والاعتقاد
الحاجي	الرد علىٰ عقائد المخالفين	سحب مشروعية تفسير المخالفين، وتأكيد أحقية تفسيره دون غيره.
	تضعيف استدلال المخالفين	
	التحذير من أقوال المخالفين	
	تنزيل الآيات علىٰ المخالفين	
التكميلي	وجود المخالفة العقائدية	التفريع العلمي
	المحاكاة في إيراد المسائل	
	زيادة التفصيل للمشكل	
	إيراد النظائر للمسائل	

يحتاج هذا الجدول إلىٰ تفصيل يُبيِّن الإجمال الواقع فيه الذي رُبَّما لا يُبيِّن المقصود علىٰ وجهٍ كاملٍ، وتفصيل هذا الإجمال كالتالي:

أولًا: دوافع الاشتغال الضرورية

(التأسيس)

(التأسيس) هو العنوان الجامع لدوافع الاشتغال في مستواها الضروري، حيث يهتم المُفسِّر بتأسيس معتقده بناءً علىٰ مرجعية النص القرآني، وقد تمت ملاحظة هذا النوع من تأسيس المقولات العقائدية علىٰ تفسير النص منذ زمن مبكر من حركة التفسير، فإبراهيم النخعي (ت: ٩٦هـ) مرَّ بالسدي -المنسوب إلىٰ الإرجاء- وهو يُفسِّر، فقال: «إنَّه لَيُفسِّر تفسير القوم»، قال شريك راوي هذا الأثر: «وكان إبراهيم شديد القول في المرجئة»[1]، أي: إنَّه كان يُفسِّر الآيات بناء علىٰ معتقد المرجئة. وليس هذا خاصًا بالسدي، وإنَّما كان المفسرون من بعد ذلك يستحضرون عقائديتهم وهم يُفسِّرون القرآن.

ويحفز المُفسِّر نحو مهمة (التأسيس) ثلاثة دوافع: تبدأ من (التأصيل)، ثم تنتقل إلىٰ دفع ما يعارض هذا التأصيل، ثم تنتهي بتفعيل المقولات في تفسير النص بعد تأصيلها، وتفصيل ذلك وشواهده من مدونة التفسير كالتالي:

(١) دافع (التأصيل):

الأرضية الأولىٰ التي تحتاجها النزعة (العقائدية) من النص القرآني لتبني عليها ما بعدها هي: إثبات المشروعية، وذلك من خلال ربط تلك العقائد بمرجعية القرآن، وبالتالي يتمكن المفسر من تأصيل مقولاته العقائدية وتأكيد صحتها بالآيات التي يرىٰ فيها دليلًا يُؤيِّد تلك المقولات.

تمثل هذه الأرضية (إثبات المشروعية) حالة تأسيسية للعقل العقائدي في التفسير،

(١) «سير أعلام النبلاء»، الذهبي، (٥/ ٢٦٥).

ولذلك ارتفعت أهمية هذا النوع من الاشتغال إلىٰ مرتبة الضروري، فمن حيث المبدأ لا مشروعية عند الطوائف المختلفة للمقولات العقائدية دون إثبات مشروعيتها من النص القرآني، أو علىٰ أقل تقدير عدم معارضتها له معارضة حقيقة.

ولا يُشكل علىٰ ذلك قانون (تعارض العقل والنقل) -الذي سيأتي الحديث عنه-؛ لأنَّه لا اتجاه من تلك الاتجاهات الكلامية يَدَّعِي وجود تعارض حقيقي بين العقل والنقل، وإنَّما النقاش هو حول التعارض الظاهري، وهو ما سيتم دراسته في فصول قادمة، وهذا ما جعل ابن تيمية يقول حول موقف المعتزلة: «فليس في المعتزلة ولا غيرهم من المسلمين مَن يقول: لا أقرُّ بما أخبر به الرسول ﷺ، بل كل مسلم يقول: إنَّ ما أخبر به الرسول فهو حقٌّ يجب تصديقه، وكل المسلمين من أهل السُّنَّة والبدعة يقولون: آمنت بالله وبما جاء عن رسول الله علىٰ مراد رسول الله؛ فإنَّه متىٰ لم يُقر بهذا؛ فهو كافر كفرًا ظاهرًا»[1].

والأمر كذلك عند الاتجاه الفلسفي، سواء المشائي أو الإشراقي؛ إذ جميع صياغاتهم لقانون تأويل النص تقوم علىٰ فكرة (التوفيق بين الشريعة والفلسفة).

ونحن في هذا المبحث لسنا معنيين بصحة ذاك التوفيق بين العقل والنقل، أو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وإنَّما معنيون بتأكيد فكرة حضور النص القرآني كأحد الأسس التي تهتم الطوائف إمَّا بأن تثبت صحة عقائدها من خلاله، أو بأن تحيده عن معارضته لها.

من الناحية العملية: نجد أنَّ هذا الدافع نحو تأصيل المعتقدات من النص القرآني كان حاضرًا في مدونة التفسير، سواء عند المنتمين لأهل الحديث، أو المتكلمين، أو الشيعة، أوغيرهم، جميعهم يحاول أن يؤسس عقائديته علىٰ النص القرآني.

(أ) فالسمعاني وهو من أهل الحديث يقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]: «في الآية دليل علىٰ أن المؤمنين يرون ربهم -تعالىٰ- . . . لأنَّه ذكر قوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] في حق الكفار عقوبة

---

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية»، ابن تيميَّة، (ص/ ٥٩).

لهم، فلو قلنا: إن المؤمنين يحجبون، لم يصح عقوبة الكفار به»[1].

(ب) والقشيري وهو من المتصوفة يقول في قوله جلّ ذكره: ﴿سَابِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١]: «وفي هذا دليلٌ علىٰ أنَّ الجنةَ مخلوقة»[2].

(ج) وابن عطية من متكلمة الأشاعرة يقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]: «هذه الآية من أقوىٰ متعلقات أهل السنة في إثبات علم الله -تعالىٰ- خلافًا للمعتزلة»[3].

(د) والطبرسي من الشيعة الإمامية يقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]: «واستدل أصحابنا بهذه الآية علىٰ أنَّ الإمام لا يكون إلَّا معصومًا عن القبائح»[4].

(هـ) وابن سينا أَلَّف رسالة خاصة في الاستدلالات القرآنية علىٰ صحة أصول العقائد الكبرىٰ من خلال تفسيره لسورة الأعلىٰ فقال في بداية تفسيره لها: إنَّ هذه السورة مشتملة علىٰ إثبات مطالب ثلاثة، وهي:

«المطلب الأول: في إثبات الإله.

المطلب الثاني من مطالب هذه السورة: في تقرير النبوات.

المطلب الثالث من مطالب هذه السورة: في إثبات المعاد»[5].

ويقول في موطن آخر: «ولمَّا ثبت بالبراهين أنَّ القوة النظرية أشرف من العملية

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٦/ ١٨١). وانظر أمثلة أخرىٰ: (٦/ ٤٣)، (١/ ٥٠٤)، (٢/ ٢٤٨)، (٥/ ٢٩١)، (٣/ ١٠)، (٢/ ٤٤٤).

(٢) «لطائف الإشارات»، القشيري، (٦/ ١١٢). وانظر أمثلة أخرىٰ: (٣/ ٢٧)، (٤/ ١٠٦)، (٤: ٢٥٩)، (٦/ ٧)، (٦/ ١٢٩)، (٦/ ١١).

(٣) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٤: ٢٩٨) وانظر أمثلة أخرىٰ: (١٣/ ٤٠٣)، (١٢/ ٣٧٩)، (١٥/ ٢١٨).

(٤) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ٤٥٦)، وانظر أمثلة أخرىٰ: (١/ ٨٣)، (٢/ ٥٦)، (٢: ١٢٥)، (١/ ١٧٦)، (٢: ٢٩٥)، (٣/ ١٢٦).

(٥) «تفسير سورة الأعلىٰ»، (ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية)، لابن سينا، (ص/ ٩٨).

لا جرم، وجب تقديمها في الذكر، وإليه أشار قوله -تعالىٰ-: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلىٰ: ٦]، والمعنىٰ أنَّه -تعالىٰ- يقوي جوهر روحه ويكملها بحيث تصير قدسية مشرفة بالعلوم الحقيقية والمعارف الإلهية، ويصير بحيث إذا عرف شيئًا لا ينساه.

وأمَّا الإشارة إلىٰ تكميل نفس النبي ﷺ في القوة العملية، فهو المراد من قوله -تعالىٰ-: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الأعلىٰ: ٨]»[1].

هكذا إذن تتفاعل النزعة (العقائدية) مع تفسير النص، وتستثمره في تأسيس المعتقدات، وبعيدًا عن صحة تلك الاستدلالات من عدمها، إلَّا أنَّنا أمام أمثلة واضحة تدل علىٰ استحضار المفسرين للبعد العقائدي وهم يمارسون عملية التفسير من خلال البحث عن ما يؤيدها من هذا النص.

(٢) دافع (حماية التأصيل):

لا تقف مهمة المفسر عند إثبات المشروعية (=التأصيل)، بل تبقىٰ لديه مهمة ضرورية أخرىٰ وهي: حماية هذا التأصيل من أي اعتراضات نصية أخرىٰ، من خلال حرصه علىٰ تأويل النصوص الأخرىٰ التي يُتوهم معارضتها لمقولاته العقائدية، فيحتاج إلىٰ تفسيرها بما يتوافق معها ولا يعارضها.

فالمفسر مدفوعًا بفعل الحِجَاجِ العقائدي بين الطوائف مضطر أن لا تمر به آية فيها ما يُمكن أن يُعتبر دليلًا ضد مقولاته العقائدية إلَّا ويحاول توجيه هذا الدليل بما لا يتعارض مع تلك المقولات، هذا التوجه هو الآخر توجه ضروري؛ لأنَّ تلك الأدلة التي قد تعارض مقولاته من شأنها أن تُفسد عملية إثبات المشروعية (= التأصيل)، الأمر الذي عادة ما يستخدمه مخالفوه في الرد عليه، وهنا تتدخل النزعة العقائدية لتشكل من خلال النص حصنًا تدافع به عن ما يهدد وجودها أو يقوض صحتها.

ومن الشواهد العملية علىٰ ذلك في مدونة التفسير:

(أ) ما نجده بين ابن عطية والطبرسي، حول قوله -تعالىٰ-: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. حيث سنلاحظ أنَّ كل واحد منهما كأنَّما يناقش الآخر

---

(١) «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، ابن سينا، (ص/ ٩٨، ٩٩).

عيانًا بالرغم من أنَّ كل واحد قد كتب تفسيره في مرحله تاريخية مختلفة ودون أن يقرأ أحدهما تفسير الآخر.

فيرىٰ الطبرسي أنَّ في الآية السابقة ردًا علىٰ الأشاعرة الذين يُجَوِّزون تكليف ما لا يُطاق؛ ولذا احتجَّ بها في الرد عليهم، فقال: «فقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]: أي: لا يأمر ولا ينهىٰ أحدًا إلَّا ما هو له مستطيع . . .، وفي هذا دلالة علىٰ بطلان قول المجبرة في تجويز تكليف العبد ما لا يطيقه؛ لأنَّ الوسع هو ما يتسع له قدر الإنسان، وهو المجهود واستفراغ الطاقة وهو كما وصف نفسه من غير تكييف»(١).

ومن أجل ما في الآية من ردٍّ علىٰ الأشاعرة؛ احتاج ابن عطية الأشعري أن يتأوَّل الآية حتىٰ يخرج من هذا الاعتراض بها عن مقولاته، فقال: «قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] خبر جزم نص علىٰ أنه لا يكلف العباد من وقت نزول الآية عبادة من أعمال القلوب والجوارح إلَّا وهي في وسع المكلَّف، وفي مقتضىٰ إدراكه وبنيته، وبهذا انكشفت الكربة عن المسلمين في تأولهم أمر الخواطر، وتأول من ينكر جواز تكليف ما لا يطاق هذه الآية بمعنىٰ أنه لا يُكَلِّفُ ولا كَلَّفَ وليس ذلك بنص في الآية ولا أيضًا يدفعه اللفظ، ولذلك ساغ الخلاف.

وهذا المعنىٰ الذي ذكرناه في هذه الآية يجري مع معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

واختلف الناس في جواز تكليف ما لا يطاق في الأحكام التي هي في الدنيا بعد اتفاقهم. علىٰ أنَّه ليس واقعًا الآن في الشرع، وأنَّ هذه الآية آذنت بعدمه، فقال أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين: تكليف ما لا يطاق جائز عقلًا، ولا يحرم ذلك شيئًا من عقائد الشرع، ويكون ذلك أمارة علىٰ تعذيب المكلف وقطعًا به»(٢).

---

(١) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ٣٨٩).

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٢/ ٥٤٠).وانظر عنده: (٢/ ٤٣٢).

(ب) والأمر كذلك بين السمعاني والطبرسي، في قوله: ﴿قَالُوٓاْ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ رَحۡمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٞ مَّجِيدٞ﴾ [هود: ٧٣].

حيث إنَّ هذه الآية يستدل بها السمعاني في الرد علىٰ الشيعة في عدم إدخال الزوجة في أهل البيت، فيقول: «وقوله: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِۚ﴾ هذا دليل علىٰ أنَّ الأزواج يجوز أن يُسمَّين أهل البيت.

وزعمت الشيعة في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٣٣] أنَّ الأزواج لا يدخلن في هذا، وهذه الآية دليل علىٰ أنَّهنَّ يدخلن فيها»[١].

ومن أجل هذا الاحتجاج احتاج الطبرسي أن يدفع استدلال مخالفيه بهذه الآية، فقال: «ويَعني بأهل البيت: أهل بيت إبراهيم، وإنَّما جُعلت سارة من أهل بيته؛ لأنَّها كانت ابنة عمِّه، ولا دلالة في الآية علىٰ أنَّ زوجة الرجل من أهل بيته»[٢].

(د) والأمر كذلك عند القشيري في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩ وَمَا كَانَ لِنَفۡسٍ أَن تُؤۡمِنَ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَيَجۡعَلُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [يونس: ٩٩، ١٠٠].

فقد حاول أن يُفسِّر الآية بما لا يتعارض مع ما يُقرره في مقولاته العقائدية، فيقول: «لا يمكن حَمْل الإذن في هذه الآية إلَّا علىٰ معنىٰ المشيئة؛ لأنَّه للكافة بالإيمان، والذي هو مأمورٌ بالشيء لا يُقال: إنَّه غير مأذون فيه. ولا يجوز حملُ هذه الآية علىٰ معنىٰ أنَّه لا يُؤمِنُ أحدٌ إلَّا إذا ألجاه الحقُّ إلىٰ الإيمان واضطره؛ لأنَّ موجِبَ ذلك ألَّا يكون أحدٌ في العَالم مؤمنًا بالاختيار، وذلك خطأ؛ فدلَّ علىٰ أنَّه أراد به إلَّا أنْ يشاءَ اللَّهُ أنْ يُؤمِنَ هو طوَعًا. ولا يجوز بمقتضىٰ هذا أنَّه يريد من أحدٍ أن يؤمِن طوعًا ثم لا يؤمِن؛ لأنَّه يُبْطِلُ فائدةَ الآية، فَصَحَّ قولُ أهل السُّنَّة بأنَّ ما شاءَ اللَّه كان وما لم يشأ لم يكن»[٣].

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٤٤٤).

(٢) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٣/ ١٩٠).

(٣) انظر أمثلة أخرىٰ في «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٤٠٦)، و(٢/ ٤٢٦)، و«مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٣/ ١٤٦)، و(١/ ١٤٩)، و(٣/ ٩٤)، (٣/ ١٠١).

وكذلك الأمر عند الفارابي لمَّا سُئِلَ عن ماهية الجن؛ فقال: «الجن حي غير ناطق . . .»، فقال له السائل: «الذي في القرآن مناقض لهذا؛ وهو قوله: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١]، والذي غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول؟ فقال: ليس ذلك بمناقض؛ وذلك أنَّ السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي؛ لأنَّ القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق، وترىٰ كثيرًا من البهائم لا قول لها وهي حي، وصوت الإنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع، كما أنَّ صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع. كذلك الصوت، بهذه المقاطع، الذي للإنسان مخالف لأصوات غيره من الحيوان.

وأمَّا قولنا: غير مائت؛ فالقرآن يدل بذلك قوله -تعالىٰ-: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝٣٦ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [سورة ص: ٧٩، ٨٠]»[١].

(٣) دافع (التفعيل):

تحتاج النزعة (العقائدية) مع تأصيل مقولاتها ودفع المعارض عنها = إلىٰ (تفعيل) تلك المقولات، بحيث تظهر علىٰ وجه متسق مع تفسير النص من حيث دلالته اللغوية، فنحن مع هذا الدافع لسنا أمام عملية استدلال -كما في الدافعين السابقين-، وإنَّما أمام عملية تفعيل وتفسير يحرص المفسر فيها علىٰ أن تتماشىٰ معتقداته مع تفسير النص القرآني، فثمة علاقة بين الألفاظ في السياقات القرآنية وبين الموقف العقائدي منها، فقد يأتي في الآية لفظ أو سياق له ارتباط وثيق بمقولات المفسِّر العقائدية، فيحرص علىٰ أن يتطابق فيها تفسيره مع معتقده، وهذه العلاقة بين اللفظ والموقف العقائدي هي أحد أسباب حضور النزعة العقائدية وتأثيرها في تفسير تلك الآيات.

ومن الأمثلة التطبيقية لهذا الدافع: ما فسَّر به عدد من المفسرين قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فهذه الآية عندما باشروا تفسيرها لم يستطع أحد منهم أن يَفْصِلَ بين تفسيره ومعتقده، وهذا ما سَيُلاحَظ في كلام المفسرين حولها:

حيث يُفسِّر القشيري الآية من خلال منظوره العقائدي الأشعري؛ فيقول: «ثم أثنىٰ

(١) «جوابات لمسائل سئل عنها»، (ضمن الأعمال الفلسفية)، الفارابي، (ص/ ٣١٣).

علىٰ نفسه؛ فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، أي: بل قدرته بالغة، ومشيئته نافذة، ونعمته سابغة، وإرادته ماضية.

ويُقال ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، أي: يرفع ويضع، وينفع ويدفع، ولا يخلو أحدٌ عن نِعَمِ النفع وإن خلا عن نِعَمِ الدفع»[١].

والأمر كذلك بالنسبة إلىٰ ابن عطية الأشعري في قوله: «والظاهر أنَّ قوله -تعالىٰ-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] عبارة عن إنعامه علىٰ الجملة وعبر عنه بيدين جريًا علىٰ طريقة العرب في قولهم: فلان ينفق بكلتا يديه، ومنه قول الشاعر وهو الأعشىٰ:

يداك يدا مجد فكفٌّ مفيدة وكفٌّ إذا ما ضنَّ بالمال تنفق

ويؤيد أن اليدين هنا بمعنىٰ الإنعام قرينة الإنفاق»[٢].

ولأنَّ الطبرسي يتماشىٰ مع الموقف العقائدي المعتزلي من الصفات؛ فإنه يتوافق مع التفسير الأشعري لهذه الآية، فيقول: «﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، أي: ليس الأمر علىٰ ما وصفوه، بل هو جواد؛ فليس لذكر اليد هنا معنىٰ غير إفادة معنىٰ الجود، وإنَّما قال: يداه علىٰ التثنية مبالغة في معنىٰ الجود والإنعام؛ لأنَّ ذلك أبلغ فيه من أن يقول: بل يده مبسوطة، ويمكن أن يكون المراد باليد النعمة، ويكون الوجه في تثنية النعمة أنَّه أراد نِعم الدنيا ونِعم الآخرة؛ لأنَّ الكل وإن كانت نِعم الله فمن حيث اختص كل منهما بصفة تخالف صفة الأخرىٰ كأنَّهما جنسان، ويُمكن أن يكون تثنية النعمة أنَّه أريد النعم الظاهرة والباطنة . . . وقيل: إنَّ المراد باليدين القوة والقدرة عن الحسن، ومعناه قوتاه بالثواب والعقاب مبسوطتان»[٣].

وإذا انتقلنا إلىٰ تفسير السمعاني-وهو الذي ينتسب لمدرسة أهل الحديث- فإنَّنا لا نجده يتماشىٰ مع تلك التفاسير، بل يميل إلىٰ إجراء الظاهر دون تأويل، فيقول: «وأمَّا اليد صفة لله بلا كيف وله يدان، وقد صحَّ عن النبي- ﷺ أنَّه قال: «**كلتا يديه يمين**». والله أعلم بكيفية مراده»[٤].

---

(١) «لطائف الإشارات»، القشيري، (١/ ١٢٣).

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٤/ ٥١٠).

(٣) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٢/ ١٤٧).

(٤) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٥١).

وأخيرًا؛ نجد ابن سينا يُفعِّل رؤيته الفلسفية في جوابه لسؤال السائل عن معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥]: «النور: اسم مشترك لمعنيين: ذاتي ومستعار والمعنىٰ هاهنا: هو القسم المستعار بكليٍّ في قسميه، أعني: الله خير تعالىٰ بذاته، وهو سبب لكل خير . . .

وقوله: ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾؛ عبارة عن الكل.

وقوله: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ﴾؛ فهو عبارة عن العقل الهيولاني(١)

قوله: ﴿فِى زُجَاجَةٍ﴾ لمَّا كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخرىٰ وموضع آخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح، فهو الذي لا يصل في العيان المصباح إلىٰ المشف إلَّا بتوسط وهو المسرجة . . .

وقوله: ﴿كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾ ليجعلها الزجاج الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يشف، فليس شيء من المتلونات يستشف.

﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية، كما أنَّ الذهن موضوع ومادة للسراج.

﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ الشرق في اللغة: حيث يشرق منه النور، والغرب حيث فيه يفقد النور، فانظر كيف راعىٰ التمثيل وشرائطه . . . فالرمز بقوله: ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ما أقول: إنَّ الفكرية علىٰ الإطلاق ليست قوىٰ المحضة النطقية التي يشرق فيها النور علىٰ الإطلاق، فهذا معنىٰ قوله: «شجرة لا شرقية».

ولا هي من القوىٰ الحيوانية التي يفقد فيها النور علىٰ الإطلاق، وهذا معنىٰ قوله: ولا غربية.

---

(١) العقل الهيولاني - هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو مرادف للعقل بالقوة، وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل، وإنَّما نسب إلىٰ الهيولىٰ لأنَّ النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولىٰ الأولىٰ الخالية في حد ذاتها من الصور كلها. ينظر: «المعجم الفلسفي»، لجميل صليبا، (ص/ ٢-٨٥).

وقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ مدح القوىٰ الفكرية، ثم قال: «ولو لم تمسسه» يعني بالمس: الاتصال والإفاضة»[1].

وهكذا نلحظ من خلال هذه الأمثلة كيف أنَّ المفسر يحاول تفسير اللفظ أو السياق وفقًا للموقف العقائدي الذي يتبناه؛ لأنَّ تلك الآيات تتماس بشكل مباشر مع موقفه، فلا ينفك المفسر عن تفسيرها بما يتوافق معها، الأمر الذي جعل المفسرين في تلك الأمثلة السابقة لا يخرجون عما رسمته لهم عقائديتهم.

(١) «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، (ص/ ٩٨-١٠٠).

ثانيًا: دوافع الاشتغال الحاجية

(المدافعة)

إذا كان العنوان الأبرز لدوافع الاشتغال الضرورية هو (التأسيس)؛ فإنَّ العنوان الأبرز لدوافع الاشتغال الحاجية هو (المدافعة)، فبعد تثبيت المشروعية العقائدية والتي تصنف من ضمن الضروريات، يبقىٰ عند المفسر مهمة أخرىٰ، هي: (مدافعة) المخالفين له في المعتقد، هذا النوع من المدافعة ليس بذات أهمية (التأسيس)، وهو ما يجعلنا نصنفه من ضمن حاجيات المفسر لا من ضرورياته، والغاية التي يريد المفسر تحقيقها من وراء ذلك هي: سحب المشروعية من تفاسير المخالفين لتثبيت مشروعية تفسيره دون غيره.

وقد نشأ هذا النزوع الاستدلالي منذ بدايات تشكل النزعات (العقائدية) مع الخوارج، ثم استمر عند عموم الطوائف، فزوجة واصل بن عطاء (إمام المعتزلة) تقول عنه: «كان واصل إذا جنَّه الليل صفَّ قدميه يُصلي ولوح ودواة موضوعان، فإذا مرت آية فيها حجة علىٰ مخالف جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته»[1].

هذه النزعة الاستدلالية في مدافعة الخصوم التي كانت تشتغل في ذهنية واصل بن عطاء وهو يقرأ القرآن، هي ذاتها التي كانت تشتغل في عموم ذهنية المفسرين، الذين عادة ما يستحضرون عقائد مخالفيهم وهم يُفسرون النص القرآني، ممَّا يعني اهتمامهم البالغ بالبحث عن النصوص التي تبطل عقائدهم؛ ليبرهنوا من خلالها علىٰ صحة مقولاتهم العقائدية.

ويحفز المفسر نحو هذه المدافعة أربعة دوافع، هي: نقض مقولاتهم من خلال الاستدلال بعدد من الآيات في ذلك، أو تضعيف استدلالاتهم ببعض الآيات،

---

(١) انظر: «فرق وطبقات المعتزلة»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٤٤).

أو التحذير منهم، أو تنزيل بعض الآيات عليهم، وتوضيح ذلك وشواهده في مدونة التفسير كالتالي:

(١) (نقض مقولات المخالفين):

لأنَّ ساحة التفسير هي إحدىٰ أهم ساحات الجدل العقائدي، فالطوائف كثيرًا ما تحرص علىٰ تكثيف الردود علىٰ مخالفيها؛ من خلال ما يجدونه من آيات يمكن توظيفها في الرد عليهم، فحيثما وُجِدَت آية تدل علىٰ نقض اعتقاد من خالفهم استدلوا بها.

وقد حضر هذا السبب عند جميع المفسرين الذي تم اختيارهم باختلاف توجهاتهم العقائدية.

- فالسمعاني من أهل الحديث يستدل بقوله -تعالىٰ-: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] في الرد علىٰ القدرية، فيقول: «وقيل: معنىٰ لا يُسأل عما يفعل: لا يقال له: لـمَ؟ ولماذا؟ بخلاف الخلق، وفي هذه الآية رد علىٰ القدرية، وقطع شبهتهم بالكلية»[١].

- وابن عطية الأشعري يستدل بقوله -تعالىٰ-: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٨] في الرد علىٰ الجبرية فيقول: «وفي هذه اللفظة -أي: يكسبون- رد علىٰ الجبرية، ونص علىٰ تعلق العقاب بالتكسب الذي للإنسان»[٢].

- والطبرسي الإمامي يستدل بقوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]: في الرد علىٰ الجبرية فيقول: «وفيه دلالة علىٰ بطلان قول المجبرة أن الله يريد القبائح؛ لأنَّه -سبحانه تعالىٰ- نفىٰ عن نفسه محبة الفساد»[٣].

---

(١) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٣/ ٣٧٤)، وانظر أمثلة أخرىٰ عند «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٤٢٦)، (١/ ٤٧)، (١/ ١٥٠)، (٢/ ٤٠٦).

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٧/ ١٠٩)، انظر أمثلة أخرىٰ في تفسيره: (٨/ ٤٦٩)، (١/ ٢١٦)، (١/ ٥٠٠)، (٢/ ٢١٢)، (٥/ ٣١٢)، (٧/ ١٠٩)، (١/ ١٥٩). وانظر أيضًا: «لطائف الإشارات»، القشيري، (٢/ ٩٦)، (٣/ ١١٢)، (١/ ١٤٣)، (٢/ ١٤٠)، (٣/ ٣٩٦).

(٣) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ١٧٣). وانظر أمثلة أخرىٰ عنده: (٢/ ٢٩٥)، (١/ ٢٧٠)، (١/ ٣٨٩)، (٤/ ١١٠).

- والفارابي ينكر علىٰ مخالفيه تفسيرهم لمعنىٰ القلم والكتابة بالمعنىٰ العربي المعهود، فيقول: «لا تظن أنَّ القلم آلة جمادية، واللوح بسيط، والكتابة نقش مرقوم؛ بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق، فالقلم يتلقىٰ ما في الأمر من المعاني، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية؛ فنبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح»[1].

إذن؛ نحن أمام استدلالات لاتجاهات عقائدية مختلفة، كان الدافع وراءها: نقض المقولات والرد عليهم، فوجدوا في النص ما يمكنهم توظيفه في بيان بطلان مواقف مخالفيهم العقائدية.

(٢) (تضعيف استدلالات المخالفين):

هذا الدافع يُعتبر تكميلًا للدافع السابق، فبينما كان الدافع في السابق إرادة (نقض مقولاتهم) = فإنَّه في هذه الصورة هو (نقض استدلالاتهم) لتلك المقولات، فقد يكون في الآية دليل لمن يخالف المفسر في موقفه العقائدي، فيذكر المفسر احتجاج مخالفيه بها، ثم يرد عليهم.

ومن الشواهد التطبيقية لهذا الدافع في مدونة التفسير:

- ما يقوله السمعاني في تفسير قوله -تعالىٰ- لموسىٰ عليه السلام: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]: «يستدل من ينفي الرؤية بهذه الكلمة، وليس لهم فيها مستدل، وذلك لأنَّه لم يقل: إنِّي لا أُرىٰ؛ حتىٰ يكون حجة لهم؛ ولأنَّه لم ينسبه إلىٰ الجهل في سؤال الرؤية، كما نسب إليه قومه بقولهم: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ لمَّا لم يجز ذلك، وأما معنىٰ قوله ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾، يعني: في الحال، أو في الدنيا.

﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ . . . ، وفي هذا دليل علىٰ أنَّه يجوز أن يُرىٰ؛ لأنَّه لم يعلق الرؤية بما يستحيل وجوده؛ لأنَّ استقرار الجبل مع تجليه له غير مستحيل بأن يجعل له قوة الاستقرار مع التجلي»[2].

- والأسلوب نفسه نجده عند ابن عطية الأشعري في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ

---

(١) «فصوص الحكم»، الفارابي، (الفص/ ٥٢).

(٢) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٢١٢)، وانظر أمثلة أخرىٰ في تفسيره: (٢/ ٢٥٣)، (١/ ٤٦٤)، (٥/ ٩٦).

﴿لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]: «اخلفني: معناه: كن خليفتي، وهذا استخلاف في حياة كالوكالة التي تنقضي بعزل الموكل أو موته لا يقتضي أنَّه متمادٍ بعد وفاة؛ فينحل علىٰ هذا ما تعلق به الإمامية في قولهم إنَّ النبي ﷺ استخلف عليًا بقوله: «أنت مِنِّي كهارون من موسىٰ»، وقال موسىٰ: اخلفني، فيترتب علىٰ هذا أن عليًا خليفة رسول الله ﷺ، وما ذكرناه يحل هذا القياس»[1].

- وكذلك الأمر عند الطبرسي الإمامي في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود: ٣٤]: «ولا يجوز أن يكون المراد بالإغواء في الآية فعل الكفر، أو الدعاء إلىٰ الكفر والحمل عليه علىٰ ما يعتقده المجبرة لقيام الأدلة علىٰ أنَّ خلق الكفر وإرادته من أقبح القبائح كالأمر به، وكما لم يجُز منه أن يأمر به، فكذلك لا يجوز أن يفعله ويريده»[2].

- ونجد ذلك أيضًا عند ابن سينا في قوله في تفسير العرش في قول الله -تعالىٰ-: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]: «وتدَّعي المشبهة من المتشرعين أنَّ الله -تعالىٰ- علىٰ العرش لا علىٰ سبيل حلول هذا، وأمَّا في كلام الفلسفي؛ فإنَّهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك السابع الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أنَّ الله -تعالىٰ- هناك وعليه لا علىٰ حلول كما بيَّن أرسطو في آخر كتاب «سماع الكيان»، والحكماء المتشرعون اجتمعوا علىٰ أنَّ المعني بالعرش هو هذا الجرم»[3].

ففي الأمثلة السابقة مارس جميع هؤلاء المفسرين -علىٰ اختلاف عقائدهم- حماية مقولاتهم العقائدية من خلال ردهم علىٰ استدلالات الآخرين.

(٣) (التحذير من المقولات العقائدية المخالفة):

حيث يُورد المفسِّر مقالة مخالفيه العقائدية في التفسير لا من أجل الرد عليهم،

---

(١) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٦/ ٦٦)، وانظر أمثلة أخرىٰ في تفسيره: (٣/ ١٨٦)، (٦/ ٦٨).

(٢) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٣: ١٤٦)، وانظر أمثلة أخرىٰ عنده: (٢/ ٥٢)، ومثال آخر في «لطائف الإشارات»، القشيري (١/ ٥٧).

(٣) «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، (ص/ ١٠٠، ١٠١).

وإنَّما من أجل التحذير منها ولو لم يتم الرد عليهم، ومن شواهد ذلك ما نقله السمعاني في معنىٰ (الختم) عند قوله -تعالىٰ-: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، حيث ينقل عددًا من الأقوال، فيقول: «أحدها: أي: جازاهم علىٰ كفرهم بأن ختم علىٰ قلوبهم، والثاني: (وهو قول أهل السنة): أي: ختم علىٰ قلوبهم بالكفر، لما سبق من علمه الأزلي فيهم.

وحُكي قول ثالث: أنَّ معناه: جعل علىٰ قلوبهم علامة تعرفهم الملائكة بها، وهذا تأويل أهل الاعتزال، نبرأ إلىٰ الله منه»[(١)].

فالسمعاني عند هذه الآية أورد قول المعتزلة دون الرد عليه بقصد التحذير من هذا القول فحسب.

(٤) (التنزيل للنصوص على المخالفين):

هذه إحدىٰ صور المدافعة العقائدية، حيث يتم تنزيل بعض المواصفات التي جاءت في بعض النصوص علىٰ مخالفيهم، ومعلوم أنَّ تلك المواصفات التي يتم تنزيلها علىٰ المخالفين لم تأتِ أصالة فيهم، وإنَّما يكون التنزيل من فعل المفسِّر نفسه، مستثمرًا وجود مشابهة ما بين مَن نزلت فيهم الآية أصالة وبين مَن بعدهم، وهو يستخدم هذا التنزيل في سياق التحذير والتنفير من اعتقادات المخالفين.

ومن الشواهد التطبيقية علىٰ ذلك في مدونة التفسير: ما ذكره ابن عطية عند تفسيره لقوله -تعالىٰ-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُواْ غُزًّى لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٥٦].

حيث يقول: «نهىٰ الله -تعالىٰ- المؤمنين عن الكون مثل الكفار والمنافقين في هذا المعتقد الفاسد، الذي هو: أنَّ من سافر في تجارة ونحوها، ومن قاتل فقتل لو قعد في بيته لعاش ولم يمت في ذلك الوقت الذي عرَّض فيه نفسه للسفر أو للقتال، وهذا هو معتقد المعتزلة في القول بالأجلين، وهو نحو منه»[(٢)].

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني، (١/ ٤٧).

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٣/ ٣٨٨، ٣٨٩).

ونحن إذا تأملنا الآية لا نجدها واردة في مقالة المعتزلة، وإنَّما الذي دعا ابن عطية لذكر اعتقاد المعتزلة عند تفسير هذه الآية هو رأيه في: وجود المشابهة بين مقالة الكفار في هذه الآية وبين قول المعتزلة.

- وكذلك ما يذكره السمعاني عند قوله -تعالىٰ-: ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٢]: «أي: كل مفترٍ علىٰ الله، ومن القول المعروف في الآية عن سفيان بن عيينة أنَّه قال: هذا في كل مبتدع إلىٰ يوم القيامة»(١).

فالسمعاني يرىٰ أنَّ الوصف بالافتراء علىٰ الله يُمكن أن يُوصف به أهل البدع، وهذا ما دعاه إلىٰ ذكر الأثر عند تفسيره للآية، وتنزيله لتلك المواصفات التي قِيلت في الكفار علىٰ المخالفين.

- وربما يُراد بهذا التنزيل العكس من ذلك، فيأتي في سياق التحسين للطائفة التي ينتسب لها المفسر، كما نجد ذلك عند الطبرسي، فقد نقل في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ﴾ [القصص: ١٥] روايةً عن أبي بصير عن أبي عبد الله قال: «ليهنكم الاسم، قال: قلت: وما الاسم؟ قال الشيعة! أما سمعت الله -سبحانه- يقول: فاستغاثه الذي من شيعته»(٢).

والذي جعل الطبرسي يُورد هذه الرواية هو استعمال لفظ (الشيعة) في هذه الآية، فاستثمر ذلك، وأورد مثل هذه الرواية في مدح هذا اللقب الذي يتلقب به.

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٢١٨).

(٢) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٥/ ٢٧٣). وانظر مثال آخر: (٥: ١٤٣).

ثالثًا: دوافع الاشتغال التكميلية

(التفصيل)

ثمة مساحات تظهر فيها آثار النزعة العقائدية في التفسير لا يمارسها المفسر من باب شعوره بضرورتها أو حاجيتها، وليست هي من صميم عمل المفسر، وإنَّما من باب التكميل والتتميم والاستطراد العلمي والثراء المعرفي، ولا تنحصر صور هذا التتميم والاستطراد في صور معينة، ومن أمثلة الدوافع التكميلية علىٰ ذلك ما يلي:

(١) **وجود الخلاف العقائدي**: فقد يكون تفسير الآية محل خلاف بين الفرق، فَيَنْقُل المفسر مخالفةَ المخالفين ولو لم يرد عليها، فيكون المحرك لذكر الاعتقاد مجرد وجود المخالفة، ومن الأمثلة التطبيقية لهذا الدافع: ما ذكره ابن عطية في قوله -تعالىٰ-: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، حيث يقول: «و﴿قَضَىٰٓ﴾، معناه: قدر، وقد يجيء بمعنىٰ: أمضىٰ، ويتجه في هذه الآية المعنيان، فعلىٰ مذهب أهل السنة: قدَّر في الأزل وأمضىٰ فيه، وعلىٰ مذهب المعتزلة أمضىٰ عند الخلق والإيجاد»[1].

فابن عطية ذكر المعتزلة لمجرد وجود مخالفتهم في تفسير هذه الآية، مع أنَّه لم يرُدّ عليهم، وهذا الإيراد مع عدم الرد قد كان أحد أوجه النقد التي وُجهت لابن عطية، حتىٰ نسبه بعضهم للميل إلىٰ المعتزلة.

(٢) محاكاة المفسرين: أي إنَّ المفسر يذكر المسائل العقائدية محاكاة لبعض المفسرين الذين ذكروا المسألة ذاتها في تفاسيرهم، ومن أمثلة ذلك: ما ذكره ابن عطية في مقدمة تفسيره عند تفسير البسملة، حيث يقول: «وقد ذكر بعض المفسرين في هذا

---

(١) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (١/ ٤٦٢)، وانظر أمثلة أخرىٰ في تفسيره: (١٣/ ٥٠٤، الحجرات: ١١)، (١٤/ ٣٦١، المجادلة: ٢٢).

الموضع «الاسم والمسمىٰ»، وهل هما واحد؟ فقال الطبري رحمه الله: إنَّه ليس بموضع للمسألة، وأنحىٰ في خطبته علىٰ المتكلمين في هذه المسألة ونحوها، ولكن بحسب ما تُدُوِّل القول فيها»[1].

وقد أورد الطبرسي هذه المسألة -مباشرةً- بعد أن بيَّن معنىٰ باسم الله[2].

في كلام ابن عطية تصريحٌ بأنَّ إيراد مثل هذه المسألة كان علىٰ سبيل المحاكاة فقط، وجرىٰ علىٰ ذلك الطبرسي في تفسيره.

(٣) زيادة التفصيل للمسائل العقائدية المشكلة: ومن أمثلة ذلك: ما ذكره السمعاني بعد أن بيَّن معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿وَإِذَا ٱلۡمَوۡءُۥدَةُ سُئِلَتۡ ۝٨ بِأَيِّ ذَنۢبٖ قُتِلَتۡ﴾ [التكوير: ٨، ٩] حيث يقول مستطردًا: «واعلم أنَّه ورد كثير من الأخبار في أنَّ أولاد المشركين خدم أهل الجنة، وكان ابن عباس يقول: مَن قال الموءودة في النار فقد كذب، وتلا هذه الآية . . . والأولىٰ أن يتوقف، ويوكل علم ذلك إلىٰ الله -تعالىٰ-، وهم علىٰ مشيئته يفعل بهم ما يشاء . . .»[3].

- ونجد ذلك أيضًا عند ابن عطية في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنٗاۚ﴾ [التوبة: ١٢٤] فيقول: «الزيادة في الإيمان موضع تخبط وتطويل، وتلخيص القول فيه: إنَّ الإيمان الذي هو نفس التصديق ليس ممَّا يقبل الزيادة والنقص في نفسه . . .»[4].

(٤) تعزيز التفسير العقائدي: وذلك من خلال إيراد النظائر لمسألة عقائدية أخرىٰ، فيستثمر المفسر هذه الآية؛ ليذكر شواهد أخرىٰ ينطبق عليها التفسير ذاته، فيؤكد من خلالها علىٰ وجود مثل هذا التفسير في نصوص أخرىٰ، **ومن أمثلة ذلك**:

- ما ذكره ابن عطية: عندما فسَّر لفظ (القدم) في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ عِندَ رَبِّهِمۡۗ﴾ [يونس: ٢]: «القدم -هنا- ما قُدِّم . . . ومن هذه

---

(١) «المصدر السابق»، (١/ ٨٥).

(٢) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ٤٣).

(٣) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٦/ ١٦٦). وانظر أمثله أخرىٰ في تفسيره: (١/ ٤٣)، (٣/ ٣٨٣، ٣٨٤).

(٤) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٧/ ٨٤)، وانظر أمثلة أخرىٰ في تفسيره: (٤/ ٥٠٩). وانظر أيضًا: «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ١٥٠، ١٩٧).

اللفظة قول النبي ﷺ في صفة جهنم: **حتىٰ يضع الجبار فيها قدمه فتقول: قط قط أي: ما قدم لها من خلقه**»[1].

فهو عندما فسر تلك اللفظة بمعنىٰ: (ماقُدِّم) أورد تنظيرًا مشابهًا لهذا التفسير العقائدي، وهو تفسير القدم في الحديث.

- وكذلك ما ذكره القشيري عند قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلۡنَٰهَا وَٱبۡنَهَآ ءَايَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١]، حيث يقول: «ويقال: فنفخنا فيها من روحنا، وكان النفخُ من جبريل عليه السلام، ولكن لمَّا كان بأمره -سبحانه- صحَّتْ الإضافةُ إليه، وفي هذا دليل علىٰ تأويل خبر النزول؛ فإنَّه يكون بإنزال مَلَكٍ فتَصِحُّ الإضافة إلىٰ الله؛ إذ كان بأمره . . . وإضافة الروح إلىٰ نفسه علىٰ جهة التخصيص، كقوله: «**ناقة الله، وبيتي**» . . . ونحو ذلك»[2].

فالقشيري في هذا المثال وبعد أن فسَّر قوله -تعالىٰ-: ﴿فَنَفَخۡنَا﴾ بأن النفخ من جبريل، أورد تنظيرًا لهذا التفسير، بتأويل عقائدي آخر لحديث النزول بأنَّه نزول المَلَك.

---

(١) «المصدر السابق»، (٧/ ٩٧).

(٢) «لطائف الإشارات»، القشيري، (٢/ ١٩٢).

الفَصْلُ الثَّانِي

آلِيَّاتُ اشْتِغَالِ الْعَقَائِدِيَّةِ فِي التَّفْسِيرِ وَمُكَوِّنَاتُهُ

أولًا: آليات اشتغال العقائدية في التفسير

بعد أن حدَّدنا مستويات اشتغال تلك النزعة العقائدية، والدوافع التي تدفع نحوها = نحتاج أن نتبيَّن آليات هذا الاشتغال العملية، التي من خلالها استطاعت الطوائف العقائدية الاستدلال بتلك النصوص بالرغم من تباين المواقف فيما بينها، بمعنىٰ آخر: نحتاج أن نجيب علىٰ التساؤل المركزي التالي: ما الآليات التي تحكمت في منهجية استدلالات المفسرين بالنص في جدالاتهم العقائدية؟

للجواب عن هذا السؤال لا بُدَّ من تفكيك تلك الاستدلالات، لنجدها تتكون من مادتين:

(١) المادة الأولىٰ (النص).

(٢) والمادة الثانية (المقولات العقائدية).

فتحرص جميع الطوائف العقائدية علىٰ بيان الارتباط الكلي بين هاتين المادتين، من أجل تأكيد مشروعية (التأسيس)، أو (المدافعة)، أو (التفصيل).

ولأنَّ المقولات العقائدية تبدو متعارضة إلىٰ الحد الذي لا يمكن معه أن يكون النصُّ دالًّا علىٰ جميعها؛ فإنَّ هذه الطوائف تستخدم مجموعة من آليات الاستدلال التي تُمكِّنُها من تأكيد المشروعية التي تسعىٰ إليها.

هذه الآليات تتلخَّص في آليتين، **واحدة تتحكم في نظام التفكير أثناء التفسير، وثانية تتحكم في نظام الممارسة التطبيقية.**

فالأولىٰ التي تؤثر في نظام العقل العقائدي في التفسير هي: الانطلاق من العقائد إلىٰ النص، أي: إنَّ العقائد تأتي أولًا، ثم التفسير يأتي ثانيًا.

العقائد > > النص

والثانية التي تؤثر في نظام الممارسة العقائدية للتفسير هي: التحول من البحث عن

المعنىٰ المراد في النص إلىٰ البحث عن المعنىٰ الممكن فيه.

المعنىٰ الممكن > > المعنىٰ المراد

ولشرح هاتين الآليتين نعقد هاتين الفقرتين:

الآلية الأولى: من العقائد إلى النص (نظام التفكير العقائدي في التفسير)

عادة ما ينطلق خط التفكير العقائدي في التفسير من نقطة العقائد ليصل بها إلىٰ النص، وليس العكس.

فالانطلاق (من العقائد إلىٰ النص) يعني: أنَّ الذي يمسك بزمام عقل المفسر هو البحث عن مراداته كقارئ لا عن مرادات النص.

أمَّا عكسه أي: الانطلاق (من النص إلىٰ العقائد)، فيعني: أنَّ السيطرة لمرادات النص لا لمرادات القارئ.

فالنزعة (العقائدية) بعد أن تشكَّلت لم يكن قارئ النص القرآني يستطيع أن يدخل إليه دون مقولات عقائدية سابقة. فنتجت عن ذلك عملية الإسقاطات العقائدية القبلية علىٰ النص من قِبل المفسرين.

هذا الإسقاط العقائدي، هو أحد أهم أسباب الخلاف في التفسير، يقول ابن تيمية في ذلك: «وأمَّا النوع الثاني من مستنَدَي الاختلاف وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل . . . قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها . . .

[ف]راعوا المعنىٰ الذي رأوه من غير نظر إلىٰ ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان»[١].

لكن الإشارة إلىٰ صعوبة الانفكاك من قبليات المفسر لا تعني في المقابل التسليم المطلق لقبليات المفسر؛ لأنَّ هذا يُفضي إلىٰ أنَّ النص القرآنيَّ لا يملك في داخله مقومات البيان الكافي التي تساعد علىٰ اكتشاف مراداته التي تنزَّل من أجلها، وهذا يخالف مقصود القرآن الذي نزل من أجل تحقيق مقصد الهداية. فالنص نفسه -كما سيأتينا لاحقًا- حدد لنا مجموعة من التدابير التي تخفف من مرادات المفسر لتقترب

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية، (١٣/ ٣٥٥).

من مرادات النص، وبالتالي فثمة معايير منهجية تُحاكم إليها تلك التفاسير ليتم التأكد من مدىٰ قربها من مرادات النص أو بعدها عنه.

وتحرير النص من تلك الإسقاطات لايكون بالاتكاء علىٰ النسبة العقائدية، حيث يعتبر أتباع مذهب عقائدي معين أن استدلالاتهم تُعبر عن النص لمجرد انتسابهم إلىٰ هذا المذهب، فواقع التأويلات عند جميع الطوائف يدل علىٰ أنَّ هذا الظن ليس بصحيح، فقد وقع جميعهم في عدد من التأويلات التي هي من قبيل الإسقاطات القبلية، ولم تكن نسبتهم لهذه المذاهب كافية لأن تعصمهم من الوقوع في شيء من تلك الإسقاطات.

وفي كثير من الدراسات تفريق شائع بين استدلالات أهل الحديث، واستدلالات الطوائف العقائدية الأخرىٰ، وهو: أنَّ أهل الحديث ينظرون في الأدلة أولًا، ثم يَستخرجون منها اعتقادهم؛ فالاعتقاد عندهم فرع عن النظر في الأدلة لا العكس.

وأمَّا غيرهم؛ فإنَّهم يعتقدون، ثم بعد ذلك يبحثون عن الأدلة التي توافق معتقداتهم من الكتاب والسنة فيستدلون بها، وما خالف ذلك يتأولونه[1].

وممَّن يُعبر عن هذه الرؤية ابن قتيبة في قوله: «إنَّ المتكلمين يعتنقون الآراء التي يذهبون إليها بعقولهم، ثم ينظرون في كتاب الله، فإذا وجدوه ينقض ما قاسوا، ويُبطل ما أسسوا؛ طلبوا له التأويلات»[2].

غير أنَّنا إذا قمنا بتحليل استدلالات عموم المفسرين -والتي سبق طرف منها- لا نكاد نجد أنَّ ثمة فرقًا بين الطوائف في ذلك، فجميعهم بعدما تشكَّلت (العقائديات) كان قد نشؤوا في وسط يتبنىٰ مقولات عقائدية معينة، وكانوا إذا مرت بهم آية تدل علىٰ صحة معتقدهم؛ قالوا: «وفي هذا دليل علىٰ كذا . . .»، أو قال: «وفي هذا ردّ علىٰ معتقد كذا . . .»، وإذا حلَّلنا هذا التركيب سنجده مبنيًا علىٰ الاعتقاد ثم الاستدلال، ممَّا يعني أنَّ هذه القضية بحاجة إلىٰ تفكيك أكثر، فنحن أمام مقامين يمكن من خلال التفريق بينهما أن نصل إلىٰ تحليل أدق لطبيعة هذه الإشكالية:

(١) «المصدر السابق»، (١٣/ ٥٨، ٥٩).

(٢) «الاختلاف في اللفظ»، لابن قتيبة، (ص/ ١٢).

الأول: مقام تشكل المقولات في الطور الأول:

في الطور الأول من تشكل النزعات (العقائدية) قد يكون الاستدلال سابقًا علىٰ الاعتقاد، بمعنىٰ: أنَّ بداية نشأة المقالة كانت من خلال فهم الآية -سواء كان هذا الفهم صحيحًا، أم ليس كذلك- كما حصل مع الخوارج مثلًا، فمقالتهم نشأت من فهم معين للآيات، ومقالة الإرجاء والقدر كانت من هذا الجنس، بمعنىٰ: أنَّ فهم الآية سابق للاعتقاد، ومن خلال تفسيرها بذلك المعنىٰ المحدد نشأت المقالة.

لكن هذا ليس ملازمًا لجميع المقالات العقائدية في طورها الأول، فقد يكون الاعتقاد في بعضها سابقًا عن الاستدلال، كما هو الحال مع مقالات الغلو الأولىٰ في التشيع التي ألَّهت عليًا، فهي مقولات سابقة للنص، يُبيِّن ذلك أنَّه ليس ثمة علاقة لغوية بين دلالات النص والمقولات التي نُسبت إليه، حتىٰ يمكن أن تنشأ من خلال هذا النص مقالة مفادها التأليه لعليٍّ رضي الله عنه، فالنصوص ليس فيها ما يُمثِّلُ ولو حالة اشتباه يُمكن أن تدل علىٰ ذلك، ممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ ما حصل من استدلالٍ هو عبارة عن إسقاط علىٰ النص لا بناء عليه.

والذي يساعد علىٰ كشف ذلك أمور منها:

- **واقع الاستدلال**، فطبيعة العلاقة بين النص والمقولة تساعد علىٰ ذلك، فكلما كانت العلاقة اللغوية بينهما أضعف كانت احتمالية إسقاط المعتقد علىٰ الآية أكبر، وكلما كان المعنىٰ اللغوي أقرب من الآية كانت احتمالية إنتاج المقولة عبر الاستدلال قوية.

- **طبيعة المُستدِلِّ**، وتشكل معارفه وأفكاره وجدالاته.

- **الوقائع التاريخية** التي تكشف عن ظروف نشأة المقالة، ومُلابساتها.

والمقصود أنَّنا لسنا أمام قضية لها وجه واحد يتم من خلاله تصنيف الاتجاهات وفق معيار واحد.

كما أن هذا الترتيب: الاستدلال ثم الاعتقاد، ليس معيارًا لصحة الاستدلال علىٰ وجه دائم، فهو كما سبق أنتج مقولات مختلفة يحكم بعضها علىٰ بعض بالبطلان، فهو أنتج مقالة الخوارج والقدرية والمرجئة مثلًا، وليس المقصود الحكم علىٰ هذا

المسلك بعدم الصحة، وإنما المقصود الإشارة إلىٰ أنه مسلك غير كاف للتزكية المطلقة للاستدلال.

الثاني: مقام ما بعد تشكل المقولات واستقرارها:

فغالب الاستدلالات في هذه الحالة تأتي فرعًا عن الاعتقاد، ولذلك؛ فالمتن العقائدي عند عموم الطوائف قد تشكلت بنيته العامة بصورة شبه نهائية في هذا الطور، وأصبح تركيب الاستدلال في هذا المتن تتم صياغته علىٰ النحو التالي: نعتقد كذا، والدليل كذا

وهذه الصياغة، وإن بدت علىٰ أنَّها ترتيب علمي استوجبه التركيب العلمي للأفكار؛ إلَّا أنَّها أنتجت طريقة استنباطية تبحث عن دلائل لتلك المقولات، حتىٰ إذا ما مرَّ بها دليل يُمكن الاستدلال به؛ فإنَّه يتم تفعيله مباشرة، ذلك أنها تجعل صاحب القراءة يدخل إلىٰ النص برؤية مسبقة تدفعه دون شعور إلىٰ البحث فيه عن متكأ يستدل به، وقد يكون الوجه الذي يتبناه بعيدًا كل البعد، ولكنَّ صوت العقائدية يكون أقوىٰ، فيقرب إليه هذا الوجه، ويجعله يتبنَّاه دون اعتبار لغيره.

الآلية الثانية: من المعنى المراد إلى المعنى الممكن (نظام الممارسة العقائدية في التفسير)

الانطلاق من الاعتقاد إلىٰ النص، أنتج معه آلية خاصة للممارسة التأويلية، تقوم علىٰ انتقال المفسر من البحث عن المعنىٰ المراد من النص إلىٰ المعنىٰ الممكن فيه.

فالتحول من المعنىٰ المراد إلىٰ المعنىٰ الممكن هو الذي ينسجم من آلية التفكير السابقة التي تنطلق من الاعتقاد إلىٰ النص؛ لأنَّ العقل العقائدي يبحث عن ممكنات النص التي تتوافق مع معتقداته، ولا يبحث عن مرادات النص بالدرجة الأولىٰ.

إنَّ عملية تفسير النص القرآني في أصلها تقوم علىٰ البحث عن مراد الله من كلامه؛ لأنَّنا أمام نص قد كشف عن أهدافه، وأنَّ أحد أهم تلك الأهداف إرادة الهداية بين المختلفين، وإرادة التحكيم بينهم فيما هم فيه يختلفون، فهو من هذه الزاوية يختلف عن غيره من النصوص كالنص الشعري أو الأدبي، وبالتالي فمن المهم في التعامل معه

السعي إلىٰ ذلك المراد من كلام الله بالأدوات المنهجية الموصلة إلىٰ هذا المقصود، يقول ابن تيمية في هذا المعنىٰ: «وكل تأويل لا يَقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم، وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلىٰ الوجه الذي يُعرف به فصاحبه كاذب علىٰ من تأول كلامه»[1]

ومن أجل ذلك؛ فإنَّ تحديد مراد النص يسبق أية عملية توظيف واستدلال به علىٰ المخالفين، فالمتكلم لم يُلْقِ كلامه دونما مراد يقصده منه؛ خصوصًا أنَّنا نتحدث عن النص القرآني علىٰ وجه التحديد.

وتوظيف النص دون محاولة البحث عن مراداته ليس أمرًا عسيرًا، وفي ذلك يقول الشاطبي: «ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحدًا من المختلفين في الأحكام الفرعية ولا الأصولية يعجز عن أن يستدل علىٰ مذهبه بظواهر الأدلة»[2].

إنَّ النزعة (العقائدية) لها دور كبير في الفصل بين مراد المتكلم وبين نصه، فالذي يحصل -بفعل هذه النزعة (العقائدية)- في عملية الاستدلال العقائدي من الطوائف هو أنَّها في سبيل تكثيف الأدلة علىٰ صحة مقولاتها وبطلان مقولات المخالفين ربما فصلت بين مراد المتكلم ومقصوده، وبين احتمال النص من جهة اللغة لأي تفسير آخر، فربما دفعتهم رغبتهم (العقائدية) في الاستدلال بالنص أن يفسروا الدليل بمجرد ما يحتمله في اللغة دون البحث عن مراد المتكلم، يقول ابن تيمية في الإشارة لهذا المعنىٰ: «فليس للرجل كل ما ساغ في اللغة لبعض الشعراء والأعراب أو العامة أن يحمل عليه كلام الله ورسوله؛ إلَّا إذا كان ذلك غير مخالفٍ لما عُلم من نعت الله ورسوله، وكانت إرادة ذلك المعنىٰ بذلك اللفظ ممَّا يصلح أن يُنسب إلىٰ الله ورسوله»[3].

بينما لو كان الذي يحكم بوصلة الاستدلال هو البحث عن مراد المتكلم لتغيرت كثير من آليات الاستدلال ونتائجه؛ لأنَّنا عندما نريد البحث عن مراده سنفسر كلامه بكلامه الآخر حتىٰ يتناسق ويتجانس ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ١٢).

(٢) «الموافقات»، الشاطبي، (٣/ ٢٨٧).

(٣) «جواب الاعتراضات الحموية»، (ص/ ١٠٢).

فتفسير النص بمجرد ما يحتمله من اللغة والاستدلال به علىٰ مقولة عقائدية ربما أنتج بعد ذلك معنىٰ يتعارض مع النصوص الأخرىٰ، ليقع الاختلاف الذي نفاه الله عنه؛ لأنَّنا نتحدث عن كلام الله لا عن كلام البشر، فبينما كان المفترض أن يخرج النص في صورة واحدة متناسقة = خرج متعارضًا بعضه مع بعض، وهذا ما حذر منه مبلغ هذا النص عن ربه -عليه الصلاة والسلام- في الحديث الذي قال فيه لأصحابه: «أبهذا أمرتم؟ أم إلىٰ هذا دعيتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فانتهوا»[1].

وممَّن أشار إلىٰ هذا الملحظ المنهجي وهو الفصل بين المعنىٰ الممكن والمعنىٰ المراد ابن تيمية حيث يقول: «وأما النوع الثاني من مستنَدَي الاختلاف وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، والثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلىٰ المتكلم بالقرآن، وهو المنزَّل عليه والمخاطب به.

[ف]راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلىٰ ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام»[2].

فالامتحان العسير أمام المفسِّر هو في البحث عن مقصود كلام المتكلم، وليس عن مقصود المفسِّر الذي يريد أن يكون كلام المتكلم عليه.

تبقىٰ الإشارة إلىٰ قضية مركزية في هذا السياق، وهي: أنَّ تحديد هذا المقصود وجعله بوصلة النظر الاستدلالي في النص لا يعني إمكانية الوصول إليه علىٰ أرض الواقع بشكل دائم. فقضية الوصول إلىٰ ذلك المعنىٰ المراد من النص وامتلاكه هو أمر وسعت فيه الشريعة، فكان للمجتهد المصيب أجران، وللمجتهد المخطئ أجر واحد، فالمفسر قد يوفق لذلك المعنىٰ، وقد لا يوفق، وهو في كلتا الحالتين مأجور، يقول

---

(١) «مسند أحمد»، (٢/ ١٩٥)، رقم: (٦٨٤٥).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٣٥٥)، وهذا الملحظ المنهجي في كلام ابن تيمية هو نفس ما نشير إليه، وإن كان تحديده الزمني لحدوث هذا الإشكال، وأنَّه ممَّا حصل بعد أتباع التابعين ممَّا يحتاج إلىٰ مراجعة ومناقشة، فقد حصلت بعض تلك الممارسات قبل هذا الزمن الذي حدده؛ إلَّا أن يكون مقصوده شيوعه وانتشاره.

النبي -عليه الصلاة والسلام-: «**إذا حكم الحاكم فأصاب؛ فله أجران، وإذا حكم فأخطأ؛ فله أجر واحد**»[1].

وفي هذا المعنىٰ يقول ابن القيم: «وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بُدَّ منه، لتفاوت إراداتهم وأفهامهم وقوىٰ إدراكهم، ولكن المذموم بغي بعضهم علىٰ بعض وعدوانه، وإلَّا فإذا كان الاختلاف علىٰ وجه لا يؤدي إلىٰ التباين والتحزُّب، وكل من المختلفين قصد طاعة الله ورسوله لم يضره ذلك الاختلاف؛ فإنَّه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية، ولكن إذا كان الأصل واحد، والغاية المطلوبة واحدة، والطريقة المسلوكة واحدة، لم يكد يقع اختلاف، وإن وقع كان اختلافًا لا يضر كاختلاف الصحابة؛ فإنَّ الأصل الذي بنوا عليه واحد، وهو كتاب الله وسنة رسوله، والقصد واحد وهو طاعة الله ورسوله، والطريق واحد وهو النظر في أدلة القرآن والسنة، وتقديمها علىٰ كل قول ورأي وقياس وذوق وسياسة»[2].

---

(١) أخرجه «البخاري»، رقم (٧٣٥٢)، «مسلم»، رقم (١٧١٦).

(٢) «الصواعق المرسلة»، ابن القيم، (٢/ ٥١٩).

ثَانِيًا: مكونات تشغيل العقائدية

بين الاتصال والانفصال

(١)

مكونات اشتغال العقائدية في الاستدلال بالنص

كانت الغاية من الآليات السابقة التي يتم من خلالها تشغيل العقائدية عند الاستدلال بالنصوص = هي محاولة الربط الكلي بين مادة النص ومادة المقولات العقائدية، لكن النص لا يمكن أن يدل علىٰ جميع تلك المقولات علىٰ التعارض الكائن فيما بينها؛ لأنَّ هذا يعني إبطال النص من أساسه، وعدم تماسك بنية النص الداخلية، وهذا ما نفاه الله عنه في قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

ومن أجل ذلك؛ فنحن بحاجة إلىٰ معرفة ماهي مكونات تلك الاستدلالات العقائدية بالنص؟ وما هي طبيعة العلاقة بين تلك المكونات اتصالًا وانفصالًا؟ حتىٰ نتبيَّن ما يصح من تلك العلاقات وما لا يصح منها.

إذا تم تفكيك هذه الاستدلالات العقائدية عند مختلف الطوائف، سنجد أنَّها مؤلفة من ثلاثة مكونات:

المكون الأول: الدليل، وهو النص الذي يقصده المفسر لاستنباط المسألة العقائدية منه.

المكون الثاني: المدلول، وهو المسألة العقائدية التي يتبنَّاها المفسر قبل مباشرته للتفسير.

المكون الثالث: **الاستدلال**، وهو عملية الربط التي أجراها المفسر بين الدليل والمدلول، من أجل أن يستنبط من الآية ما يؤكد صحة مقولاته[1].

ونجاح عملية الربط بين النص والمقولات لا بُدَّ فيها من صحة جميع تلك المكونات، فلا بُدَّ من صحة الدليل، والمدلول، والاستدلال، هذا هو الشرط الأساسي لصحة الاتصال التام.

بطبيعة الحال؛ فنحن مع النص القرآني لسنا بحاجة للبحث في صحة ثبوت الدليل، فالقرآن عند عموم طوائف المسلمين قطعي الثبوت[2]، وإنَّما الذي يُبحث في صحة ثبوته هو السنة، وبالتالي فرسم طبيعة العلاقة فيما يتعلق بالنص القرآني ستكون بين المكونين الثاني والثالث، أي: صحة المدلول وصحة الاستدلال، **وتقع العلاقة بينهما علىٰ ثلاثة أشكال:**

الشكل الأول: علاقة الاتصال التام:

أي: صحة (المدلول/ المقولة العقائدية)، وصحة (الاستدلال/ ربط المقولة بالآية)، بمعنىٰ: وجود علاقة مباشرة وصريحة بين المدلول والدليل، **ومن أمثلة ذلك:** ما نجده في استدلال السمعاني بقوله -تعالىٰ-: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]: «وهذا دليل لأهل السنة علىٰ أنَّ الإيمان يزيد وينقص»[3].

هذا الاستدلال إذا تم تحليله بناء علىٰ مدىٰ ارتباطه بالآية؛ فإنَّ المدلول وهو زيادة الإيمان ونقصانه، مدلول يتوافق مع نص الآية، والتي عبَّرت بلفظ (الزيادة)، وما ثبتت فيه الزيادة ثبت فيه (النقص)؛ وبالتالي فالربط ما بين الدليل والمدلول في هذه الآية يعتبر من قبيل الاتصال التام.

ولا يعني الحكم هنا بالاتصال التام أن يكون هذا الحكم غير قابل للمعارضة، ولذلك فإن من يخالف في مقولة (زيادة الإيمان ونقصانه) سيجد من التأويل للآية ما

---

(١) انظر: «مفهوم التفسير والتأويل»، لأستاذنا د. مساعد الطيار، (ص/ ١٦٦)، و«شرح مقدمة التفسير»، له (ص/ ٤٩، ١٩٩).

(٢) إذا ما استثنينا موقف غلاة التيار الأخباري في المذهب الشيعي، والذي يخالفهم فيه جمهور علماء المذهب الشيعي من أتباع التيار الأصولي ومعتدلي الأخبارية.

(٣) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٢٤٨).

يحكم به بالانفصال بين المدلول والاستدلال، وهذا يجري في جميع أشكال الاتصال اللاحقة.

الشكل الثاني: علاقة الانفصال التام:

أي: عدم صحة المدلول ولا الاستدلال، وذلك بأن يكون (المدلول/ المقولة العقائدية) ليست صحيحة؛ لأنَّها لا تجد ما يسندها من دلالة في النص تدل عليها، وبالتالي فالعلاقة مابين الدليل والمدلول علاقة منفصلة من كل جهة، ومن أمثلة ذلك:

ما ذكره الطبرسي في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]: «وهذه الآية من واضح الدلائل علىٰ صحة إمامة علي بعد النبي بلا فصل»[١].

فالمدلول هنا وهو (إثبات الإمامة لعلي بعد النبي دون الخلفاء الراشدين) لا يساعد عليه هذا الدليل[٢]؛ لأنَّ الآية في الولاية العامة، وهي أنَّ الله ورسوله والمؤمنين هم أولياؤكم وليس اليهود، وليس هناك ما يدل علىٰ تخصيص إمامة علي رضي الله عنه فيه؛ وبالتالي فالربط ما بينهما لا تتوفر فيه شروط الاتصال التام، لتخلف الصحة في المكون الثالث وهو الاستدلال، الذي يعني تخلف الصحة في المكون الثاني وهو المدلول.

أمَّا كون بعض أسباب النزول ذكرت في سبب نزول هذه الآية أنَّ عليًّا أعطىٰ الزكاة وهو راكع، وأن هذا يلزم منه تخصيص الآية به دون غيره من المسلمين؛ فهذا لا يصح لوجوه منها:

- أنَّ الأسانيد التي وردت في سببها لا تصح، يقول ابن كثير: «وليس يصح شيء منها بالكلية، لضعف أسانيدها وجهالة رجالها»[٣].

- أنَّه لا يلزم من نزولها في عليٍّ أن تختص به؛ لأنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

---

(١) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٢/ ١٢٨).

(٢) في تفصيل هذا الموضوع يُنظر: «الإمامة والنص»، الدكتور فيصل نور.

(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (٣/ ١٣٩).

- أنَّه ثبت بالأسانيد الصحيحة أنَّها نزلت في عبادة بن الصامت، وسياق الآيات يؤيد ذلك[1]، فهل يُمكن أن نستدل بنزولها فيه علىٰ إمامة عبادة بن الصامت وتقديمه علىٰ أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ؟!

الشكل الثالث: علاقة الانفصال الجزئي:

أي: صحة المدلول دون صحة الاستدلال، فليس بالضرورة عند عدم صحة الربط بين المدلول والاستدلال أن يكون المدلول غير صحيح، فقد يكون المكون الثاني وهو (المدلول/ المقولة العقائدية) صحيحًا، لكن الخلل إنَّما دخل في (عملية الاستدلال)، أي: في عدم صحة ربط هذا المدلول بالآية فقط، ولا يتعدَّىٰ ذلك إلىٰ كون المسألة نفسها غير صحيحة في نفسها، فالمعنىٰ قد يكون صحيحًا لكن تفسير الآية به غير صحيح، ومن أمثلة ذلك: ماذكره القشيري في قوله -تعالىٰ-: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدًا رَّابِيًاۖ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيۡهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبۡتِغَآءَ حِلۡيَةٍ أَوۡ مَتَٰعٖ زَبَدٞ مِّثۡلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]، حيث يقول: «هذه الآية تشتمل علىٰ أمثالٍ ضربها اللَّهُ لتشبيه القرآنِ المُنزَّلِ بالماءِ المُنزَّلِ من السماء، وشبَّه القلوب بالأودية، وشبَّه وساوسَ الشيطان وهواجسَ النَّفْس بالزَّبَدِ الذي يعلو الماء، وشبَّه الخُلُق بالجواهر الصافية من الخَبَثِ كالذهب والفضة والنحاس وغيرها. وشبَّه الباطلَ بِخَبَثِ هذه الجواهر. وكما أنَّ الأودية مختلفة في صغرها وكبرها، وأن بقدرها تحتمل الماء في القلة والكثرة - كذلك القلوبُ تختلف في الاحتمال علىٰ حسب الضعف والقوة. وكما أَنَّ السيلَ إذا حَصَلَ في الوادي يُطَهِّرُ الوادي، فكذلك القرآن إذا حصل حِفْظُه في القلوب نَفَىٰ الوساوسَ والهوىٰ في الوادي عنها، وكما أَنَّ الماءَ قد يصحبه ما يكدره، يخلص بعضه ممَّا يشوبه؛ فكذلك الإيمان، وفَهمُ القرآن في القلوب المؤمنين حين تخلص من نَزَعَاتِ الشيطان ومن الخواطر الرَّدِيَّة، فالقلوب بين صافٍ وكَدِرٍ.

وكما أنَّ الجواهَر التي تتخذ منها الأواني إذا أذيبت خلصتْ من الخَبَثِ كذلك الحق يتميز من الباطل، ويبقىٰ الحقُّ ويضمحل الباطل»[2].

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) «لطائف الإشارات»، القشيري، (٢/ ٢٣٠).

فالمدلول: أنَّ القلوب تختلف في الاحتمال علىٰ حسب الضعف والقوة، وأنَّ القرآن إذا حصل حفظه في القلوب نفىٰ الوساوس والهوىٰ في الوادي عنها، وأنَّ الإيمان وفهم القرآن في قلوب المؤمنين حين تخلص من نزعات الشيطان ومن الخواطر الردية، فالقلوب بين صافٍ وكَدِرٍ، وأنَّ الحق يتميز من الباطل، ويبقىٰ الحق ويضمحل الباطل.

كل هذه المعاني صحيحة، لكن يبقىٰ السؤال: هل الآية دلَّت علىٰ هذه المعاني، كما يقول القشيري؟

إذا تأملنا في عملية الربط بين المعنىٰ والآية؛ فإنَّنا لا نجد دليلًا يسند هذا الربط، وهو من نماذج الربط الذي يجري علىٰ طريقة المتصوفة في تفسيرهم الإشاري؛ ولذلك فإنَّ ابن عطية يقول حول هذه الآية: «وروي عن ابن عباس أنَّه قال: قوله -تعالىٰ-: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ يريد به الشرع والدين. وقوله: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ﴾: يريد به القلوب، أي: أخذ النبيل بحظه. والبليد بحظه.

وهذا قول لا يصح -والله أعلم- عن ابن عباس؛ لأنَّه يَنْحُو إلىٰ أقوال أصحاب الرموز، وقد تمسك به الغزالي وأهل ذلك الطريق، ولا وجه لإخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب لغير علة تدعو إلىٰ ذلك، والله الموفق للصواب برحمته، وإن صح هذا القول عن ابن عباس؛ فإنَّما قصد أن قوله -تعالىٰ-: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ﴾ معناه: الحق الذي يتقرر في القلوب المهدية، والباطل الذي يعتريها أيضًا من وساوس وشبه حين تنظر في كتاب الله ﷻ»[1].

هذه هي أحوال العلاقة بين المدلول والدليل والاستدلال، والخلاصة التي نريد أن نصل إليها من خلال رسم هذه العلاقة: أن النزعة الاستدلالية (العقائدية) ربما تدفع نحو استدلال صحيح يكون فيه الاتصال تامًّا، وربما تدفع نحو استدلال غير صحيح يكون فيه الدليل مفصولًا عن مدلوله إمَّا انفصالًا تامًّا أو جزئيًّا.

---

(١) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٨/ ١٥٧، ١٥٨).

(٢)

مكونات اشتغال العقائدية في رد استدلال المخالفين بالنص

الردود التي أنجزها المفسرون علىٰ مخالفيهم ترجع إلىٰ مكونين:

- موقف المفسر العقائدي.

- رد المفسر العقائدي علىٰ مخالفيه.

وما قِيل في العلاقة ما بين المدلول والاستدلال عند بناء المقولات العقائدية، يمكن أن يُقال في العلاقة ما بين الرد العقائدي والاستدلال علىٰ صحة هذا الرد، فالردود علىٰ المخالفين التي أنجزها المفسرون علىٰ مخالفيهم لم يحالفهم الصواب في كل حال، **ويمكن تصنيف العلاقة بين الآية والاستدلال بها في الرد علىٰ المخالفين في ثلاثة أشكال:**

الشكل الأول: علاقة الاتصال التام:

والذي يعني: صحة الموقف العقائدي، وصحة الاستدلال بالآية في الرد علىٰ المخالف. ومن أمثلة ذلك: ما ذكره السمعاني في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٣]: «أي: صلاتكم فجعل الصلاة إيمانًا، وفي هذا دليل علىٰ المرجئة، حيث لم يجعلوا الصلاة من الإيمان. وإنَّما سُمُّوا مرجئةً؛ لأنَّهم أخَّروا العمل عن الإيمان»[١].

فالموقف العقائدي، وهو دخول العمل في مسمىٰ الإيمان، موقف تدل عليه الآية التي أطلقت علىٰ الصلاة (التي هي عمل) إيمانًا، وهذه التسمية لها بالإيمان فيها رد علىٰ من يخرج العمل من مسمىٰ الإيمان، ما يعني أن ثمة اتصالًا تامًّا بين الموقف العقائدي والرد علىٰ المخالفين له.

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني، (١/ ١٥٠).

الشكل الثاني: علاقة الانفصال التام:

والذي يعني: عدم صحة الموقف العقائدي وعدم صحة الاستدلال بالآية في الرد علىٰ المخالف، ومن أمثلة ذلك: ما ذكره الطبرسي في قوله -تعالىٰ-: ﴿۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]: «وهذه الآية حجة علىٰ من أنكر عذاب القبر والرجعة معًا؛ لأنَّ إحياء أولئك مثل إحياء هؤلاء الذين أحياهم الله للاعتبار»(١).

فالطبرسي يرد علىٰ من ينكر الرجعة بهذه الآية، والرجعة هنا في كلامه مجملة، فقد يراد بها الرجعة إلىٰ يوم القيامة، وقد يراد بها رجعة الإمام، فإن كان يقصد الثاني؛ فإنَّ الآية لا تدل عليه؛ لأنَّ الآية في سياق الاحتجاج علىٰ منكري البعث، وأنَّ الله يقدر علىٰ إرجاع أُناس إلىٰ الحياة الدنيا، وهو أمر ليس محل جدال عند أحد، وخلاف المخالفين للشيعة إنَّما هو في إثبات دليل يقضي بتحقق رجعة الإمام لا في قدرة الله علىٰ ذلك، والآية لم تتحدث عن ذلك؛ وبالتالي فالاستدلال بها في الرد علىٰ مَن ينكرها استدلال لا يصح. فنحن أمام انفصال تام بين الموقف العقائدي وبين الرد علىٰ المخالفين فيه.

الشكل الثالث: علاقة الانفصال الجزئي:

وهذا الانفصال الجزئي يقع علىٰ صورتين: إمَّا أن يكون الموقف العقائدي صحيحًا، ولكن الرد علىٰ المخالف بالآية ليس بصحيح، أو العكس بأن يكون الرد علىٰ المخالفين من خلال الآية صحيحًا ولكن الخطأ يكون في الموقف العقائدي نفسه.

ومن أمثلة ذلك قول السمعاني في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود: ٣٤] في هذه الآية: «وقوله: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾أكثر المفسرين علىٰ أنَّ معناه: يضلكم. وقيل: يخلق الغي في قلوبكم، والغي ضد الرشد، وذكر محمد بن جرير الطبري أنَّ معنىٰ

---

(١) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ٢٧١).

قوله: ﴿يُغْوِيَكُمْ﴾: يهلككم. ولم يرضَ ابن الأنباري هذا من حيث اللغة، وقال: لا يستقيم في اللغة أن يذكر الإغواء بمعنىٰ الإهلاك. وقال بعضهم: يخيبكم من رحمته... وفي الآية رد علىٰ القدرية»[١].

فالسمعاني يُريد أن يُبيِّن أنَّ الله -سبحانه- بيده الهداية والضلال، وهذا عنده لا يلزم منه الجَبْر؛ فإنَّ العبد له قدرة وإرادة، لكنَّها لا تخرج عن قدر الله وإرادته، بخلاف القدرية -عنده- والذين زعموا أنَّ ضلال العبد بيده، ولا دخل لإرادة الله فيه؛ لأنَّه استحكم في أذهانهم التعارض بين إرادة الله وإرادة العبد، وقد أراد أن يستدل علىٰ بطلان المعنىٰ الذي يراه المعتزلة بهذه الآية، لكن الذي أشكل عليه هو أنَ ابن جرير فسَّر معنىٰ ﴿يُغْوِيَكُمْ﴾، أي: يُهْلِكَكُم. وهو معنىٰ يمنع صحة الاستدلال بهذه الآية. يقول ابن عطية في هذا المعنىٰ: «وقالت فرقة معنىٰ قوله: ﴿يُغْوِيَكُمْ﴾: يُهْلِكَكُم، والغوىٰ المرض والهلاك؛ وفي لغة طَيِّئ: أصبح فلان غاويًا، أي: مريضًا... فإذا كان هذا معنىٰ اللفظة زال موضع النظر بين أهل السنة والمعتزلة، وبقي الاحتجاج عليهم بما هو أبين من هذه الآية كقوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] ونحوها.

قال القاضي أبو محمد: واعتقد مكي أنَّ للمعتزلة تعلقًا وحجة بالغة بهذا التأويل، فردَّ عليه وأفرط حتىٰ أنكر أن يكون الغوىٰ بمعنىٰ الهلاك موجودًا في لسان العرب»[٢].

وعليه؛ فالاستدلال بهذه الآية يصح علىٰ وجه، ولا يصح علىٰ وجه آخر، وكل ذلك لا يلزم منه عدم صحة الموقف الذي يذهب إليه السمعاني، وهو أنَّ الله -سبحانه- له إرادة وللعبد إرادة لا تخرج عن إرادته، ولا يلزم من ذلك الجَبْر، وليس المقصود هنا تفصيل هذه المسألة إنَّما المقصود تحرير الاستدلال بهذه الآية عليها.

وخلاصة القول: إنَّ الحِجاج العقائدي بالنص القرآني يقوم علىٰ أنَّ كل طائفة تحاول أن تثبت علاقة الاتصال التام بين الدليل والمدول، وبين الموقف والرد علىٰ المخالفين، وفي مقابل ذلك تثبت علاقة الانفصال التام أو الجزئي في مواقف

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٤٢٦).

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٧/ ٢٨١، ٢٨٢).

مخالفيها، فما تعتبره طائفة اتصالًا تامًّا، تعارضه فيه طائفة أخرىٰ وتراه بخلاف ذلك.

- والحكم في ذلك لا يتحدَّد من خلال طبيعة المواقف (العقائدية)، وإنَّما من خلال طبيعة الاستدلال، ومدىٰ تحقق شروط الاتصال التام بين المكونات الثلاثة، وهي: (الدليل، والمدلول، والاستدلال).

فمجرد الانتساب إلىٰ طائفة معينة ليس دليلًا علىٰ صحة الاستدلال والرد علىٰ المخالفين، بل ينبغي إخضاع جميع عمليات الاستدلال لشروط تحققها من أي اتجاه عقائدي كان، فالانتساب إلىٰ أهل السنة -مثلًا- ليس دليلًا علىٰ صحة الرد علىٰ المخالفين، وفي هذا يقول ابن تيمية: «فالمنتسبون إلىٰ أهل الحديث والسنة والجماعة يحصل من بعضهم، كما ذكرت، تفريط في معرفة النصوص أو فهم معناها أو القيام بما تستحقه من الحجة ودفع معارضها، فهذا عجز وتفريط في الحق»[1]، وكذلك الأمر في غيرهم من الطوائف.

- بل إنَّ نزعة العقائدية لها دور عميق جدًّا في التعامل مع استدلالات المخالفين، فربما يتم رد هذا الاستدلال لا لكونه غير صحيح، وإنَّما لكونه صادرًا من مخالفه، وهو ما يشير إليه ابن تيمية في قوله: «فعلىٰ الإنسان أن يصدِّق بالحق الذي يقوله غيرُه، كما يصدِّق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنىٰ آيةٍ استدل بها، ويردَّ معنىٰ آيةٍ استدل بها مُناظِرُه، ولا أن يقبل الحق من طائفةٍ، ويردُّه من طائفةٍ أخرىٰ»[2].

- ونحن نعتبر أنَّ إدراك هذه العلاقات ما بين الاتصال والانفصال مهمٌّ علىٰ مستوىٰ الدلالة؛ لأنَّ النبي -عليه الصلاة والسلام- حذر من ضرب القرآن بعضه ببعض، فقد خرج علىٰ أصحابه وهم يتنازعون في القدر، وقائل يقول: ألم يقل الله كذا؟ وآخر يقول: ألم يقل الله كذا؟ فقال: «أبهذا أمرتم؟ أم إلىٰ هذا دعيتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فانتهوا»[3].

- كما أنَّنا نرىٰ أهمية إدراك هذه العلاقات من زاوية أخرىٰ، وهي: أنَّه ليس كُلُّ مَن

---

(١) «الصفدية»، ابن تيمية، (١/ ٣٩٢، ٣٩٣).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية، (٨/ ٤٠٤).

(٣) «مسند أحمد»، (٢/ ١٩٥)، رقم: (٦٨٤٥).

ردَّ علىٰ مخالفيه ردًّا صحيحًا، يملك أن يقيم مكان هذا الخطأ صوابًا، فقد يُوفَّقُ في الرد علىٰ الخطأ، ثم يُقِيْم مكانه خطأ آخر، ومن ثَمَّ فهناك حاجة للتمييز بين مواطن الصواب والخطأ، وعدم التسرُّع برد كلِّ ما عند المفسر من استدلالات عقائدية لمجرد انتسابه لطائفة مخالفة، ويُنبه علىٰ هذا المعنىٰ ابن القيم حيث يقول: «أرباب هذه المذاهب مع كل طائفة منهم خطأ وصواب، وبعضهم أقرب إلىٰ الخطأ، وأدلة كلٍّ منهم وحججه إنَّما تنهض علىٰ بطلان خطأ الطائفة الأخرىٰ، لا علىٰ إبطال ما أصابوا فيه. فكلُّ دليل صحيح للجبرية إنَّما يدل علىٰ قدرة الرب -تعالىٰ- ومشيئته، وأنَّه لا خالق غيره، وأنَّه علىٰ كلِّ شيء قدير، لا يُستثنىٰ من هذا العموم فردٌ واحدٌ من أفراد الممكنات، وهذا حقٌّ. ولكن ليس معهم دليلٌ صحيحٌ ينفي أن يكون العبد قادرًا مريدًا فاعلًا بمشيئته وقدرته، وأنه هو فاعلٌ حقيقة، وأفعاله قائمةٌ به، وأنها فعل له لا لله، وأنَّها قائمةٌ به لا بالله.

وكلُّ دليلٍ صحيحٍ يُقيمه القدرية؛ فإنَّما يدل علىٰ أنَّ أفعال العباد فعلٌ لهم، قائمٌ بهم، واقعٌ بقدرتهم ومشيئتهم وإرادتهم، وأنَّهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين. وليس معهم دليلٌ صحيحٌ ينفي أن يكون الله -سبحانه- قادرًا علىٰ أفعالهم، وهو الذي جعلهم فاعلين»[1].

(١) «شفاء العليل»، لابن القيم، (١/ ١٩٩).

الْقِسْمُ الثانِي

الْـمَنَاهِجُ الْعَقَائِدِيَّةُ فِـي التَّفْسِيرِ الْقُرْآنِـيِّ

البَابُ الأَوَّلُ

التَّفْسِيرُ الْقُرْآنِـيُّ مَا قَبْلَ الْعَقَائِدِيَّةِ

(تَفْسِيرُ النَّصِّ عِنْدَ مُفَسِّرِي الصَّحَابَةِ)

(١)

أثر التحول نحو العقائدية على حركة تفسير النص القرآني

تبين لنا فيما مضىٰ الدوافع العقائدية التي تدفع المفسرين نحو النص، ورأينا كيف استطاع هؤلاء المفسرون أن يستدلوا به علىٰ معتقداتهم بالرغم من تباينها؛ نحتاج بعد هذا البيان أن نتعرف علىٰ طبيعة المناهج التأويلية التي كانت تقف خلف تلك الاستدلالات، والتي أنتجت لنا هذه التفاسير العقائدية، فالجميع قد شكل له منهجًا متمايزًا يتعامل فيه مع النص لإنتاج مقالاته.

لكن هذا التشكل المنهجي لتلك المناهج التأويلية لم ينشأ فجأة بل مرَّ كشأن جميع الأفكار بمراحل حتىٰ وصل إلىٰ صورته النهائية، ونحن هنا سنتتبع هذه التحولات من جهتين:

الأولىٰ: الجهة الخارجية، أي: التحول في مسار التفسير من مرحلة ما قبل العقائدية إلىٰ مرحلة العقائدية.

والثانية: الجهة الداخلية، أي: التحولات داخل كل اتجاه، فحتىٰ الطائفة الواحدة لم يكن منهجها التأويلي يسير علىٰ وتيرة منهجية واحدة، بل مر هو الآخر بتحولات عديدة تحتاج إلىٰ استقراء وتتبع ودراسة.

في هذا الباب سنعتني بالجهة الأولىٰ ونرصد طبيعة المسار الذي مر به التفسير قبل دخوله إلىٰ مرحلة العقائدية، أما الجهة الثانية وهي التحولات الداخلية فستكون مجال البحث في الباب الذي يليه.

إذا كان الأمر كذلك فنحن إذا ما استخدمنا الخلاف العقائدي كمعيار للتحقيب الزمني؛ فإنَّ التفسير من هذه الزاوية مرَّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ما قبل العقائدية (=ما قبل ظهور الجدل العقائدي):

وتمتد من عصر النبي ﷺ إلىٰ نهاية خلافة عثمان رضي الله عنه، حيث كانت طبيعة التعاطي مع التفسير تسير وفق منهجية متقاربة -كما سيأتي توضيحه-، وما حصل بينهم من خلاف في تفسير النص -علىٰ قلته- هو خلاف جزئي راجع إمَّا إلىٰ اختلاف في تفسير لفظة أو سياق، أو علم بنص لا يعلمه الآخر، وليس راجعًا إلىٰ خلاف منهجي مرده إلىٰ منهج خاص في التأويل والاستدلال يتمايز فيه كل مخالف عن مخالفه.

المرحلة الثانية: ما بعد العقائدية (=ما بعد ظهور الجدل العقائدي):

وتبدأ من عصر علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع ظهور أول جدل عقائدي علىٰ يد الخوارج الذين غلوا في ظواهر النصوص، ثم أخذ الأمر في التطور تدريجيًّا، فيظهر بعد ذلك المنهج الباطني مغاليًا في التأويل، ثم المنهج الكلامي، وانتهىٰ أخيرًا إلىٰ تشكل المنهج الفلسفي آخر هذه المناهج التأويلية ظهورًا، وعلىٰ ذلك استقرت المناهج تقريبًا إلىٰ بداية العصر الحديث الذي بدأ فيه احتكاك المسلمين بالحضارة الغربية، فأفرز ذلك مناهج تأويلية حديثة أخذت أشكالًا جديدة غير المناهج التأويلية التراثية.

غير أنَّه يرد علىٰ هذا التحقيب بعض الاستشكالات، التي من شأن الجواب عنها أن يُبين سبب المصير إليه:

(١) **الاستشكال الأول هو:** إذا كان الجدل العقائدي حصل في أواخر عهد الصحابة، وانخرط الصحابة المتأخرون منهم في هذا الجدل، فلماذا لا يتم اعتبارهم داخلين -بوجه أو بآخر- في نطاق المرحلة الثانية والتي ظهرت فيها العقائدية؟

والجواب عن ذلك: أنَّ الانقسام العقائدي لم يظهر داخل طبقة الصحابة، بل ظهر من الطبقة التالية لهم، فهذا العدد من الصحابة الذين عاصروا ظهور العقائدية لم يتمايزوا عمَّن قبلهم بمنهجية جديدة في التلقي والاستدلال، بل ظلوا امتدادًا لتلك المرحلة، والتمايز إنَّما كان من الطبقة التالية، وهذا ما تؤكده مناظرة ابن عباس رضي الله عنهما مع الخوارج، حيث يحيلهم إلىٰ طبقة الصحابة، فيقول: «أتيتكم من عند أصحاب النبي ﷺ المهاجرين والأنصار، ومن عند ابن عم النبي ﷺ وصهره وعليهم نزل

القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد»[1].

كما أنَّ هذا الجيل لم يضع لنفسه اسمًا يتمايز به عن الآخرين، بمعنىٰ: لم يكن له نسق عقائدي في مقابل أنساق عقائدية أخرىٰ، بل كانت العقيدة فيه في طورها الأول التسليمي البعيد عن الجدل العقائدي.

ومجمل الجدل الذي حصل من الصحابة مع الخوارج هو محاولة لردهم إلىٰ العقيدة في شكلها الأول الذي نزلت به.

ومن أجل ذلك لم نعتبر طبقة التابعين داخلة في المرحلة الأولىٰ، بالرغم من قربهم الشديد في منهجية التفسير من طبقة الصحابة، فأغلب مفسري التابعين كانوا من تلاميذ مفسري الصحابة، إلَّا أنَّنا لم نعتبرهم كذلك لأنَّهم لا يمتلكون ذات خصائص هذا الجيل التي سيأتي الحديث عنها.

(٢) الاستشكال الثاني: أنَّ الصحابة أنفسهم وقعت بينهم خلافات عميقة أدَّت بهم إلىٰ القتال وانقسام المجتمع، وهو القتال الذي حصل بين معسكر معاوية ومعسكر علي رضي الله عنه، فلماذا لا يتم التعامل مع هذا الخلاف كما حصل مع خلاف الخوارج؟

والجواب عن ذلك يتلخص في: أنَّ الخلافات التي حصلت بين الصحابة لا تخرج عن واحد من اثنين: إمَّا خلافات فقهية، أو خلافات سياسية ولم تتطور إلىٰ خلافات عقائدية.

يقول في ذلك ابن تيمية: «وهكذا الفقه إنما وقع فيه الاختلاف لما خفي عليهم بيان صاحب الشرع ولكن هذا إنما يقع النزاع في الدقيق منه وأما الجليل فلا يتنازعون فيه. والصحابة أنفسهم تنازعوا في بعض ذلك ولم يتنازعوا في العقائد ولا في الطريق إلىٰ الله التي يصير بها الرجل من أولياء الله الأبرار المقربين»[2].

وهذا الخلاف الفقهي أو السياسي في هذا الجيل لم يُلق بظلاله علىٰ مناهج تأويل النص، بل بقيت آلية تأويل النص القرآني في هذا الجيل علىٰ ما هي عليه -كما سيأتي

---

(١) قطعة من مناظرة ابن عباس للخوارج، أخرجها عبد الرزاق (١٨٦٧٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٥٢٢)، والطبراني (١٠٥٩٨)، والحاكم (٢/ ١٥٠).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية (١٩/ ٢٧٤).

مزيد توضيح له-، وهذا ما سيُفسِّر لماذا لم تنشأ مقولات عقائدية مختلفة بين أفراد هذا الجيل بالرغم من وجود الخلاف على المستوى الفقهي والسياسي؟

والصحابة أنفسهم كانوا على وعي بتمايز الخلافين: فعلي رضي الله عنه الذي كان يُقاتل الطرفين، لم يجعل قتال كلا الطرفين بمنزلة واحدة، حيث كان يرى أنَّ قتاله لمعاوية رضي الله عنه كان من قبيل قتال الفئة الباغية، بينما يرى أنَّ قتاله للخوارج كان من قبيل قتال الفئة المارقة من الدين، كما في الحديث: «**يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية**».

والخلافات الفقهية بين الصحابة هي خلافات فرعية جزئية لم تكن فرعًا عن خلاف منهجي تأويلي، بينما لم يكن الأمر كذلك في الخلاف العقائدي مع الخوارج، فقد طرأ تغيُّر على منهجية تفسير النص، كما يشير لذلك ابن عمر في قوله: «**انطلَقُوا إلى آيات نزلت في الكفار، فجعلُوها في المسلمين**»[1].

❊ ❊ ❊

وإذا تقرر ذلك؛ فقد كان لظهور الخوارج في عصر علي رضي الله عنه أثرٌ في تطور ملامح حركة التفسير بفعل الجدل العقائدي، فقد بنى الخوارج مقولاتهم الأولى على فهم عدد من آي القرآن فهمًا أدى بهم إلى التمايز عن جيل الصحابة، قاتلوهم بسببه وحكموا بخروجهم من الدين، **ويمكننا أن نكتشف ذلك من خلال رصد أهم معالم هذا التطور الجديد في حركة التفسير بعد ظهور هذا الخلاف:**

الجانب الأول: ظهور التساؤلات العقائدية حول النص: فبظهور هذا الجدل العقائدي طُرحت بشكل ملحوظ مجموعة من التساؤلات العقائدية حول النص القرآني، وقد كان كثير من التابعين يتوجه في تساؤلاته تلك إلى الصحابة، باعتبار قربهم ممَّن تنزل عليه النص -عليه الصلاة والسلام-، ومعايشتهم لأحوال تنزيله، وتحتفظ المصادر بالعديد من تلك المواقف، ومنها على سبيل المثال، ما ذكره سعيد بن جبير (ت: ٩٤هـ)، في قوله: «قال رجل لابن عباس: «إني أجد في القرآن

---

(١) رواه البخاري مُعلَّقًا، (١٢/ ٢٩٥، ٢٩٨).

أشياء تختلف عليَّ . . . »، ثم ذهب هذا السائل في تعداد تلك الآيات التي اشتبهت عليه، فأجاب عنها ابن عباس جميعًا ثم قال له: «فإنَّ الله لم يُرِد شيئًا إلَّا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن؛ فإن كلًّا من عند الله» . . . »[1].

الجانب الثاني: تشكل ملامح الخلاف المنهجي العقائدي في تفسير النص: فخلال هذه الفترة نقد الصحابة منهجية الخوارج في تفسير القرآن، ومن شواهد ذلك: ما قاله ابن عمر رضي الله عنه عنهم: «انطلَقوا إلىٰ آيات نزلت في الكفار، فجعلُوها في المؤمنين»[2]. وهذا فيه إشارة من ابن عمر رضي الله عنه إلىٰ أنَّ تنزيلهم تلك الآيات علىٰ المؤمنين فيه عدم مراعاة لسياقاتها، وعدم جمع بين النصوص.

وأيضًا ماذكره ابن عباس رضي الله عنه في مناظرته للخوارج وإشارته فيها إلىٰ هذا الخلاف المنهجي، كقوله: «أرأيت إن قرأتُ عليكم من كتاب الله المحكم، وحدثتكم من سنة نبيه ﷺ ما لا تنكرون أترجعون؟»[3].

وقوله أيضًا حينما جادلهم: «أتيتكم من عند أصحاب النبي ﷺ المهاجرين والأنصار، ومن عند ابن عم النبي ﷺ وصهره وعليهم نزل القرآن، فهُم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد»[4].

وأيضًا ما جرىٰ لعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما في القصة التي يقول فيها: «لقيني ناسٌ ممَّن كان يطعن علىٰ عثمان ممَّن كان يرىٰ رأي الخوارج، فراجَعُوني في رأيهم وحاجُّوني القرآن. قال: فلم أقم معهم ولم أقعد، فرجعت إلىٰ الزبير مُنْكَسِرًا فذكرت ذلك له، فقال الزبير رضي الله عنه: إنَّ القرآن قد تأوَّله كلُّ قومٍ علىٰ رأيهم وحملوه عليه، ولَعَمْرُ الله إنَّ القرآن لمعتدلٌ مستقيمٌ، وما التقصير إلَّا من قِبَلِهِم، ومن طعنوا عليه من الناس؛ فإنهم لا يطعنون علىٰ أبي بكر وعمر، فخذهم بسنتهما وسيرتهما، قال عبد الله: فكأنَّما

---

(١) أخرجه البخاري، انظر: «الفتح»، (٨/ ٤١٨).

(٢) رواه البخاري مُعلَّقًا، (١٢/ ٢٩٥، ٢٩٨).

(٣) قطعة من مناظرة ابن عباس للخوارج، أخرجها عبد الرزاق (١٨٦٧٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٥٢٢)، والطبراني (١٠٥٩٨)، والحاكم (٢/ ١٥٠).

(٤) التخريج السابق.

أيقظني بذلك، فلقيتهم فحاججتهم بسنة أبي بكر وعمر، فلما أخذتهم بذلك قهرتهم وضَعُفَ قولهم»[١].

ففي كلام الزبير ﷺ بيان أنَّ التقصير هنا حاصل من الناظر في القرآن لا من القرآن نفسه، وبَيَّنَ أثر الرجوع إلىٰ أقوال الصحابة في بيان ما يُشكل من القرآن، وعلىٰ رأسهم أبو بكر وعمر ﷺ.

الجانب الثالث: ظهور أوائل محاولات توظيف النص القرآني والاستدلال به في معالجة الجدل العقائدي، وذلك من خلال عدة أمور:

أولًا: العناية ببيان التفسير الصحيح للآيات التي يحتج بها المخالفون عقائديًا، وذلك بعد أن ظهر تأثير أقوال الخوارج في فِئَام من الناس لما يرونه من تمسكهم ببعض الآيات، فظهر في تفسير الصحابة الرد عليهم، ولذلك عدة شواهد منها: ما جاء في الصحيح عن يزيد الفقير[٢] قال: «كنت قد شغفني رأيٌ من رأي الخوارج، فخرجنا في عصابة ذوي عدد نريد أن نحج، ثم نخرج علىٰ الناس، فأتينا المدينة، فإذا جابر بن عبد الله جالسٌ علىٰ سارية يُحدث القوم عن رسول الله، فإذا هو يذكر الجهنميين، فقلنا: يا صاحب رسول الله ما هذا الذي تقول؟ والله يقول: ﴿فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [آل عمران: ١٩٢] و﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾ [الحج: ٢٢] فقال: هل سمعت بمقام محمد المحمود؟ قلت: لا، قال: فإنَّه مقام محمد المحمود الذي يخرج الله به من يخرج، ثم نعت وضع الصراط، ومرور الناس عليه، قال: وأخاف ألَّا أكون أحفظ ذلك، غير أنه قد زعم أنَّ قومًا يخرجون من النار بعد أن يكونوا فيها، قال: فيخرجون كأنَّهم عيدان السماسم، فيدخلون نهرًا من أنهار الجنة، فيغتسلون فيه فيخرجون كأنَّهم القراطيس، فرجعنا، فقلنا: ويحكم أترون الشيخ يكذب علىٰ رسول الله ﷺ، فلا والله ماخرج منا غير رجل واحد»[٣].

---

(١) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق»، (٣٩/ ٤٩٨).

(٢) هو: يزيد بن صهيب الفقير، أبو عثمان الكوفي، من شيوخ أبي حنيفة، وثقه جماعة من الحفاظ تأثر برأي الخوارج ورجع عنه. ينظر: «سير أعلام النبلاء»، الذهبي، (٥/ ٢٢٧)، و«تهذيب التهذيب»، ابن حجر، (١١/ ٢٩٥).

(٣) أخرجه مسلم، (١/ ١٧٥)، برقم: (١٨٨).

فجابر ﷺ أرجع هؤلاء إلىٰ السنة التي فيها بيان للقرآن، ونقض استدلالهم بالآية علىٰ ما ذهبوا إليه.

ومن شواهده أيضًا: أنَّ ابن عباس ﷺ لمَّا ذهب يناظر الخوارج كان من ضمن هذه المناظرة أن بيَّن لهم المعاني التي كانت تشتبه عليهم ويستدلون بها في غير ماجاءت له؛ فإنَّهم ذكروا ممَّا ينقمون فيه علىٰ علي ﷺ: «أنَّه حكَّم الرجال في دين الله، فقالوا: أوَّلهُنَّ أنَّه حَكَّم الرجال في دين الله، وقد قال الله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، فما شأن الرجال والحكم بعد قول الله ﷻ؟

فأجابهم ابن عباس بقوله: أما قولكم: حكَّم الرجال في دين الله؛ فإنَّ الله -تعالىٰ- يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقال في المرأة وزوجها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥] أُنْشِدُكُم الله أَحُكْمُ الرجال في حَقْنِ دمائهم وأنفسهم، وإصلاح ذات بينهم أحق أم في أرنب ثمنها ربع درهم، وفي بُضع امرأة. وأن تعلموا أنَّ الله لو شاء لَحَكَمَ، ولم يُصيِّر ذلك إلىٰ الرجال.

قالوا: اللهم في حقن دمائهم، وإصلاح ذات بينهم.

قال: أخرجت من هذه؟

قالوا: اللهم نعم»[(١)].

ثانيًا: العناية ببيان النصوص التي فيها رد عليهم، فبعد ظهور الخلاف العقائدي حرص مفسرو الصحابة علىٰ التنبيه بأنَّ بعض الآيات فيها رد علىٰ طائفة معينة، وهذا لم يكن موجودًا قبل ظهور الطوائف، ومن شواهد ذلك: أنَّه لمَّا قيل لابن عباس ﷺ إن ناسًا يقولون: «إنَّ الشر ليس بقدر، قال: فبيننا وبين أهل القدر هذه الآية: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ

---

(١) قطعة من مناظرة ابن عباس للخوارج، أخرجها عبد الرزاق (١٨٦٧٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٥٢٢)، والطبراني (١٠٥٩٨)، والحاكم (٢/ ١٥٠).

أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩]»(١).

ثالثًا: تنزيل بعض الآيات التي فيها أوصافٌ ذَمَّ اللهُ بها بعض السابقين علىٰ هذه الطوائف، كما جاء عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنَّه قال في قوله -تعالىٰ-: «﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] إنَّ المراد بهم: الخوارج»(٢).

وسُئل عن قوله -تعالىٰ-: ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة: ٢٧] فقال: «هم الحرورية»(٣).

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴿٤٧﴾ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٧-٤٩]: «والله ما أنزلت هذه الآية إلَّا فيهم، يعني: القدرية»(٤).

ومقصودهم من ذلك: بيان اشتراكهم في الصفات نفسها، وليس الحكم عليهم بالتكفير، ولذا لم يُحفظ عن أحد من الصحابة أنه كفر الخوارج أو المرجئة أو القدرية غير الغلاة مع أنهم نزَّلوا بعض الآيات عليهم(٥).

وهذا التنزيل في الآيات علىٰ الخوارج أو غيرهم جاء عند متأخري الصحابة؛ لأنَّهم هم الذين عاصروا ظهور هذا الخلاف العقائدي، ولذلك لا تجد مثل ذلك عن النبي ﷺ، وما ورد عن أبي أمامة رضي الله عنه عن النبي ﷺ في قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧] قال «الخوارج»(٦)، فهذه الرواية لا تصح عن النبي ﷺ، وإنَّما جاءت هذه الرواية عن أبي أمامة نفسه(٧).

تلك هي أهم ملامح التحول في مسار تفسير النص القرآني بعد ظهور الخلاف

---

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة»، (٣/ ٥٥٠).
(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم، (١/ ٧٠).
(٣) المصدر السابق: (١/ ٧١).
(٤) أخرجه ابن بطة في «الإبانة»، (٢/ ١٢٢).
(٥) انظر: «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (١/ ٦٦)، و«تفسير التابعين»، للدكتور محمد الخضيري، (٢/ ٨٣٤).
(٦) انظر: «السنة»، للخلال، (١/ ١٥٧)، و«تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (١/ ٣٤٧).
(٧) انظر المصدرين السابقين، الصفحات نفسها.

العقائدي في جيل مَن بعد الصحابة، والتي تعكس تحولًا في التفسير بين مرحلتين، نحتاج في سبيل تأسيس مشروعية هذا التحقيب أن نبين ماهي خصائص مرحلة ما قبل العقائدية في التفسير التي تميزها عن المراحل اللاحقة.

وحتىٰ نتعرف علىٰ ذلك نحتاج إلىٰ ثلاثة أمور:

الأول: الكشف عن موقف الطوائف العقائدية من أصل فكرة تخصيص هذه المرحلة بمزايا ليست في غيرها.

والثاني: بيان الخصائص التي مايزت هذه المرحلة في التفسير عن المراحل التالية.

والثالث: دفع الإشكالات التي يتوهم أنها قد تؤثر علىٰ تقرير تلك الخصائص.

(٢)

مواقف الطوائف من مرحلة التفسير ما قبل العقائدية

(تفسير الصحابة)

نستطيع القول بأن التحقيب السابق لمراحل التفسير الذي يقضي بشيء من التمايز بين جيلين في التفسير = يجد مستنده في حالة الاتفاق بين عموم الطوائف الإسلامية التي تعتقد أن ثمة طائفة لها امتياز عن غيرها فيما يختص بتفسير القرآن، ثم إنهم يفترقون بعد ذلك علىٰ اتجاهين:

الاتجاه الأول: من يرىٰ أنَّ هذه الفئة هي الجيل الأول من مفسري الصحابة ممَّن توفرت لهم العناية بالتفسير والمعرفة به فهؤلاء يُقَدَّمُ تفسيرهم علىٰ تفسير غيرهم[1]، وقد تَبَنَّىٰ هذا الرأي: أهل الحديث والأشاعرة والماتريدية والإباضية، وما استقر عليه رأي المعتزلة.

الاتجاه الثاني: من يرىٰ أنَّ هذه الفئة المخصوصة التي يمتاز تفسيرها علىٰ غيرها هم (آل البيت)، وهذا عند الشيعة الإمامية والإسماعيلية والزيدية.

وبيان مقولاتهم في ذلك كالتالي:

الاتجاه الأول: تدل أقوال أصحاب هذه الطريقة علىٰ امتياز أقوال الصحابة علىٰ غيرهم في التفسير.

(١) **أهل الحديث**: يقول الشافعي مبينًا اختصاص الصحابة علىٰ غيرهم: «هم أدوا

---

(١) عبرت بالتقديم؛ لأنَّه محل النقاش، وليس محل النقاش هو هل تفسيره حجة أو ليس بحجة؛ لأنَّ هذه مسألة أخرىٰ، فهم وإن اختلفوا فيها لكنَّهم لا يختلفون علىٰ أن تفسيرهم له ميزة وتقدم علىٰ أقوال غيرهم.

إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عامًّا وخاصًّا وعزمًا وإرشادًا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، آراؤهم لنا أحمد وأولىٰ بنا من آرائنا لأنفسنا»(١).

ويقول عثمان الدارمي في سياق رده علىٰ المريسي: «وقد كفانا رسول الله ﷺ وأصحابه تفسير هذا الإتيان، حتىٰ لا نحتاج له منك إلىٰ تفسير»(٢).

ويقول الطبري في سياق ترجيحه لقولٍ قال به الصحابة: «غير أنَّ الأخبار قد وردت عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ بأنَّ ذلك عنىٰ به عبد الله بن سلام وعليه أكثر أهل التأويل، وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن، والسبب الذي فيه نزل، وما أريد به»(٣).

ويقول ابن تيمية مُقَعِّدًا قاعدة عامة في هذا التفسير: «وحينئذٍ، إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلىٰ أقوال الصحابة؛ فإنَّهم أدرىٰ بذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم، كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه»(٤).

وقد ذكر ابن كثير نص هذا الكلام في مقدمته معتمدًا عليه(٥).

(٢) موقف الأشاعرة: ثمة نصوص كثيرة من مفسري الأشاعرة تدل علىٰ امتياز قول الصحابي في التفسير علىٰ غيره، ومن ذلك: قول الرازي في ترجيحه لمعنىٰ إحدىٰ الآيات: «إنَّه هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة»(٦).

كما أنَّه عندما أراد بيان خطأ أحد الأقوال خطَّأه بأنَّ الصحابة علىٰ هذا التفسير،

---

(١) انظر مقدمة «الرسالة»، للشافعي، (ص/ ١١).

(٢) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي»، للدرامي، (ص/ ١٥٧).

(٣) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٢١/ ١٣١).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية، (١٣/ ٣٦٤).

(٥) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (١/ ٤).

(٦) «مفاتح الغيب»، الرازي، (٤/ ١٧).

فقال: «ولا شكَّ أن الصحابة عارفون باللغة»[1].

ويقول القرطبي (ت: ٦٧١هـ): «وكل ما أخذ عن الصحابة فحسن مُقدَّمٌ؛ لشهودهم التنزيل ونزوله بلغتهم»[2].

ويجعل ابن جزي (ت: ٧٤١هـ) القول الذي يقوله الصحابة من أوجه الترجيح، فيقول: «أن يكون القول قول مَن يُقْتَدىٰ به من الصحابة كالخلفاء الأربعة وعبد الله بن عباس»[3].

وكذلك الأمر عند أبي حيان (ت: ٧٤٥هـ): «وقد فهم الصحابة من هذه الآية العموم، وهم العرب الفصح المرجوع إليهم في فهم القرآن»[4].

(٣) **موقف الماتريدية**: يقول أبو الليث السمرقندي مبينًا سبب ترجيحه لأحد الأقوال: «لأنَّ الآثار قد جاءت عن أصحاب رسول الله ﷺ ما لا يجوز دفعه»، ثم رد علىٰ مَن طعن في هذه الروايات عنهم، فقال: «فلمَّا رويت فيه من الأخبار من طرق شتَّىٰ لا يجوز رده، ويرجع الطعن إلىٰ أصحاب رسول الله ﷺ، -ورضي الله تعالىٰ عنهم-. ويجب للطاعن أن يطعن في فهم نفسه لا في الصحابة»[5].

ولما أورد النسفي (ت: ٥٠٨هـ) الاحتجاج بقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [النور: ٣٥] وأنه يدل علىٰ تسمية الله لنفسه نورًا = جعل جوابه معتمدًا علىٰ تفسير الصحابي: «والجواب عنه أن نقول: قال ابن عباس ﵄: يعني منور السموات والأرض . . »[6].

(٤) **موقف الإباضية**[7]: يصرح الإباضية بامتياز أقوال الصحابة في التفسير علىٰ

---

(١) المصدر السابق: (٤/ ٧٠).

(٢) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي، (١/ ٣٥).

(٣) «التسهيل لعلوم التنزيل»، ابن جزي، (١/ ٩).

(٤) «تفسير البحر المحيط»، أبي حيان، (١/ ٦٣٣).

(٥) «بحر العلوم»، السمرقندي، (١/ ٥٧٦، ٥٧٧).

(٦) «بحر الكلام»، النسفي، (ص/ ١٠٣، ١٠٤).

(٧) للإباضية في عدالة الصحابة عدة أقوال:

* كلهم عدول إلَّا مَن فسَّقه القرآن.

غيرهم، حيث نجد هذا النص في مسندهم المعتمد عن الربيع بن حبيب، حيث يقول: «فإن سأل المترشد عن تفسير الآي المتشابهات والدلالة علىٰ معانيها من قول الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] . . . وما أشبه ذلك من كتاب الله الذي فسرناه فيما مضىٰ من كتابنا بالرواية عن رسول الله والصحابة . . .»[(١)].

ويقول الوارجلاني جاعلًا من أهم ركائز التفسير الاعتماد علىٰ تفسير المتقدمين: «الخامسة: أن يقف علىٰ تفسير مفسري القرآن الذين اعترفت لهم الأمة بالتفسير، وقولهم حجة لأنَّهم أخذوه توقيفًا»[(٢)].

ويجعل السالمي من جملة ردوده علىٰ الأشعرية في تفسير آية الرؤية: «أنَّ الصحابة والتابعين قد فسروا الآية بخلاف مافسره الأشعرية»[(٣)].

ويقول أطفيّش[(٤)]: «وتفسير الصحابي مُقدَّم علىٰ غيره»[(٥)].

ويقول الخليلي في ذكر مصادر التفسير: «ثالثًا: أقوال الصحابة؛ فإنَّهم قد تيسر لهم ما لم يتيسر لغيرهم . . . فإن أجمعوا؛ فإجماعهم حجة، وإن اختلفوا: فما يؤثر عنهم من التفسير له حكم الرفع . . . وإلىٰ هذا ذهب الحاكم، وعارضه غيره؛ فإنَّ ذلك مقصور علىٰ بيان أسباب النزول، وفي غير هذا فقوله كقول غيره من التابعين فمن بعدهم . . . وخلاصة القول: إنَّ تفسير الصحابة أنقىٰ من تفسير مَن بعدهم، وكان

= * كلهم عدول وروايتهم كلهم مقبولة، إلَّا في الأحاديث المتعلقة بالفتن ممَّن خاض فيها.

* إنَّهم كغيرهم من الناس، فمن اشتُهر بالعدالة؛ فهو كذلك، ومَن لم يعرف حاله يبحث عنه.

يقول السالمي: «أمَّا الصحابي؛ فقيل: عدل، وقيل: مثل غيره، والفصل: بأنَّه عدل إلىٰ حين الفتن، وبعدها كغيره؛ فليمتحن». انظر: «الصراع الأبدي، قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها»، لزكريا بن خلفية المحرمي، (ص/ ٣١١).

(١) «مسند الربيع بن حبيب»، (ص/ ٣٣٨).

(٢) «الدليل والبرهان»، الوارجلاني، (٢/ ٨١).

(٣) «مشارق الأنوار»، السالمي، (ص/ ٢٥٣).

(٤) هو: محمد بن يوسف بن عيسىٰ أطفيش، المشهور عند الإباضية بقطب الأيمة، من علماء الإباضية المغاربة المتأخرين، أنشأ معهدًا للتدريس، من مصنفاته: «تيسير التفسير»، و«هميان الزاد»، و«الحجة في بيان المحجة في التوحيد»، وغيرها، تُوفي سنة (١٣٣٢هـ). ينظر: «معجم أعلام الإباضية»، (٢/ ٣٩٩).

(٥) «هميان الزاد»، أطفيش، (٧/ ٣٠).

رجوعهم علىٰ مسلمة أهل الكتاب نادر، فتفسيرهم أسكن للنفس . . . وممَّا لاشكَّ فيه أنَّ صحابة النبي ﷺ كان لهم القدح المعلىٰ في معرفة تفسير القرآن بمخالطتهم للنبي ومعايشتهم ظروف نزول القرآن، وعمقهم في اللغة العربية»[١].

(٥) **المعتزلة**[٢]: بعيدًا عن الدخول في تفاصيل موقف المعتزلة من عدالة الصحابة، والذي كان يميل في بداياته للتشدد بينما الموقف عند المتأخرين منهم أكثر اعتدالًا، فالذي يهمنا هنا هو: موقفهم من تفسير الصحابة، فالجيل الأول من المعتزلة وإلىٰ طبقة النَّظام والعلَّاف لم يكن لديهم ميل إلىٰ تعديل عموم الصحابة ولا إلىٰ اعتبار أقوالهم، وإن كان الخياط قد نفىٰ ما ينسب للنظام فيما يتعلق بالصحابة[٣]، إلا أن القاضي عبد الجبار قد أثبت ذلك عنه[٤]، ثم بدأ هذا الموقف في الاعتدال بداية من الجاحظ ونهاية بالقاضي عبد الجبار، ممَّا دعا الخياط (ت: ٣٠٠) لنفي الفرق بين مذهب أهل الحديث والمعتزلة فيما يتعلق بالصحابة فقال: «ليس بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث كبير خلاف في أمر الصحابة، والولاية لهم، وإنَّما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم علىٰ بعض، **فأما ولاية الجميع، والترحم عليهم، والتقرب إلىٰ الله بمحبتهم، فلا خلاف بينهم في ذلك**»[٥]. بل وصل الأمر إلىٰ أن يحكي ابن المرتضىٰ الإجماع حيث يقول عن موقف المعتزلة: «وأجمعوا علىٰ تولي الصحابة»[٦].

وقد ألقىٰ هذا الموقف المعتدل بظلاله علىٰ أقوال الصحابة، فذهب أبو علي الجبائي (ت: ٣٠٣) وأبو هشام الجبائي (ت: ٣٢١) إلىٰ القول بجواز تقليدهم[٧]، وذهب أبو الحسين البصري إلىٰ أنه «إذا قال الصحابي قولًا لا مجال للاجتهاد فيه؛

---

(١) «جواهر التفسير»، الخليلي، (١/ ٣٠).

(٢) انظر في تتبع موقف المعتزلة من الصحابة كتاب: «الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف»، د. أحمد قوشتي (٢٣٣-٢٤٢، ٢٤٩).

(٣) «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ١٠٩).

(٤) «المحيط بالتكليف»، القاضي عبد الجبار (ص ٢٩٨).

(٥) «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ١٣٦).

(٦) «المنية والأمل»، ابن المرتضىٰ، (ص/ ١٩).

(٧) «المعتمد»، أبو الحسين البصري (٢/ ٩٤٢).

فحسن الظن به يقتضي أن يكون قاله عن طريق، فإذا لم يكن الاجتهاد فليس إلا أنه سمعه من النبي ﷺ»[١].

وإلىٰ أن نصل إلىٰ القاضي عبد الجبار الذي يبين أوجه امتياز تفسير الصحابة فيقول: «وما ذكرنا من وجه دلالة الكلام، أن تكون حالهم كحال الصحابة والتابعين، وأن لا يكون لابن عباس، ومجاهد، وسائر المفسرين مزية علىٰ غيرهم، في صحة الاستدلال، وفي جواز أن يفسر القرآن ويتأوله، وإنَّما **يتقدم البعض علىٰ البعض، من حيث يتقدم في معرفة اللغة، ويبرز فيها، فيكون بهذه الطريقة أعرف**؛ وهذا إنَّما يتفاوت حال العلماء فيه، إذا كان في المتشابه، وما يلتبس»[٢].

فالقاضي هنا ينفي وجود مزية في إمكانية الاستدلال وإمكانية التأويل والتفسير بين طبقة الصحابة وطبقة من بعدهم، ويعلل هذا التساوي بقوله: «لأنَّ الكل إذا اشتركوا في معرفة اللغة لم يجز أن يختص بعضهم بأنْ يعرف المراد بالكلام، دون بعض؛ لأنَّ طريق المعرفة واحد»[٣].

لكنَّه من جهة أخرىٰ يثبت أن ثمة تقدمًا لبعضهم علىٰ بعض، وهذا التقدم هو من جهة الأفضلية في معرفة اللغة، وخصوصًا المتشابه والمشكل منها، وهنا علىٰ وجه التحديد يكون الصحابة متقدمين في هذا الباب علىٰ غيرهم.

كما أنَّه يذكر وجهًا آخر من أوجه تمايز هذه الطبقة عن غيرهم، وهو فيما لا يدل عليه الظاهر، فيقول: «لا يمتنع فيما تأولوه علىٰ وجه ممَّا لا يدل الظاهر عليه أن يجعل إجماعهم حجة فيه، وهذا إنَّما يكون فيما لا يعرف بظاهر التنزيل، ويصير كالمذاهب المأخوذة من الإجماع»[٤].

الاتجاه الثاني: مَن يرىٰ أنَّ الامتياز حاصل لفئة مخصوصة من الصحابة وهم (آل البيت)، وبعض مَن جاء بعدهم ممَّن ينتمي لهذا النسب.

وبيان أقوالهم كالتالي:

---

(١) «المصدر السابق»، (٢/ ٦٦٩).

(٢) «المغني»، للقاضي عبد الجبار، (١٦/ ٣٦١).

(٣) المصدر السابق: (١٦/ ٣٦٢).

(٤) المصدر السابق: (١٦/ ٣٦٢).

(١) موقف الشيعة: يعتمد الشيعة في التفسير علىٰ كلام الأئمة، لأنهم يرون أنهم معصومون، يقول الصدوق في ذلك: «كذلك لا يجوز أن نتعبد نحن به (أي: القرآن)، إلَّا ومعه مَن يقوم فينا مقام النبي -عليه الصلاة والسلام- في قومه وأهل عصره في التبيين لناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه»[١]. أما موقفهم من الصحابة فمشهور، فهم لا يقولون إلَّا بعدالة عددٍ قليلٍ منهم، وبناءً عليه؛ فلا يعتبرون قولهم في التفسير، إلَّا أنَّ المشكل هو إيراد بعض مفسريهم -ممَّن ينتمون إلىٰ الاتجاه الأصولي- لأقوال الصحابة في كتب التفسير كالطوسي والطبرسي؛ فتفسيرهما ممتلئان بذكر أقوال الصحابة والتابعين، بل إنَّ الطوسي يُثني علىٰ تفسير بعض الصحابة والتابعين في مقدمة تفسيره مع تصريحه بعدم جواز تقليد أحد من المفسرين: «ولا ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها عن المراد تفصيلًا، أو يقلد أحدًا من المفسرين إلَّا أن يكون التأويل مجمعًا عليه، فيجب اتباعه لمكان الإجماع؛ لأنَّ من المفسرين مَن حُمدت طرائقه ومُدحت مذاهبه كابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وغيرهم، ومنهم من ذُمَّت مذاهبه كأبي صالح والسدي والكلبي وغيرهم هذا في الطبقة الأولىٰ، أمَّا المتأخرون؛ فكل واحد منهم نصر مذهبه وتأول أصله». ثم ينتهي بقاعدة عامة، فيقول: «ولا يجوز أن يقلد أحدًا منهم، بل ينبغي أن يرجع إلىٰ الأدلة الصحيحة: إما العقلية، أو الشرعية، من إجماع عليه، أو نقل متواتر به عمَّن يجب اتباع قوله»[٢].

وبالتالي؛ فهو يُقرر أنَّه لا يعتمد علىٰ تفسير أحد من المفسرين، وهذا يعني أنَّ إيراده لأقوالهم لم يكن علىٰ سبيل الاعتماد عليها.

لكن بعض علماء الشيعة -وهو الطباطبائي- يُفسِّر هذا الصنيع من الطوسي علىٰ أنَّه نوع من المداراة، فيقول: «ثم لا يخفىٰ علىٰ المتأمل في كتاب التبيان أنَّ طريقته فيه علىٰ نهاية المداراة والمماشاة مع المخالفين؛ فإنَّك تراه اقتصر في تفسير الآيات علىٰ نقل كلام الحسن وقتادة والضحاك والسدي وابن جريج والجبائي والزجاج وابن زيد وأمثالهم، ولم ينقل عن أحد من مفسري الإمامية، ولم يذكر خبرًا عن أحد من الأئمة عليهم السلام إلَّا قليلًا في بعض المواضع لعله وافقه في نقله المخالفون، بل عدَّ

---

(١) «معاني الأخبار»، الصدوق، (ص/ ١٣٤، ١٣٥).

(٢) «التبيان»، الطوسي، (٢/ ٦).

الأولين في الطبقة الأولىٰ من المفسرين الذين حمدت طرائقهم، ومدحت مذاهبهم، وهو بمكان من الغرابة لو لـم يكن علىٰ وجه المماشاة، فمن المحتمل أن يكون هذا القول منه فيه علىٰ نحو ذلك»[١].

والمقصود أنَّ نقله لأقوالهم لم يكن علىٰ سبيل الاعتماد عليها، وهذا ما يصرح به الطباطبائي في تفسيره، حيث يقول: «وأمَّا الروايات الواردة عن مفسري الصحابة والتابعين؛ فإنَّها علىٰ ما فيها من الخلط والتناقض لا حجة فيها علىٰ مسلم»[٢].

(٢) **موقف الزيدية**: موقف الزيدية من الصحابة مما يحتاج إلىٰ تحرير وزيادة تفصيل، فقد كتب يحيىٰ بن حمزة الزيدي (ت: ٧٣٩)، رسالة بعنوان (الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين)، ينفي فيها عن أئمة الزيدية سب الصحابة، وأن السب إنما ظهر عند الجارودية، والأمر نفسه عند يحيىٰ بن الحسين بن القاسم (ت: ١١٠٠) في رسالته (الإيضاح لما خفا من الاتفاق علىٰ تعظيم صحابة المصطفىٰ).

إلا أن موقف الزيدية لا يختلف عن موقف الشيعة الإمامية من جهة اعتماد أقوال أئمة آل البيت في التفسير، يُبيِّن هذا الهادي يحيىٰ بن محمد، فيقول: «وإنَّه ليس أحد من المخلوقين أولىٰ بفهم أحكام رب العالمين، ممَّن اختاره الله واصطفاه وانتجبه وارتضاه . . . فهم صفوة الله من خلقه، وخيرته من بريته، وخلفاؤه في أرضه، الأئمة الهادون، والقادة المرشدون، من أهل بيت محمد المصطفىٰ . . . فكان علمهم . . . علمًا جليلًا، وكان قياسهم قياسًا صحيحًا ثابتًا أصيلًا؛ إذ هم وأبوهم -صلىٰ الله عليه- تفرَّعت عنهم العلوم المعلومة، وثبتت أصول الأحكام المفهومة، ومنه ومن ذريته نيلت العلوم الفاضلة . . . فهم أصل الدين، وشرائع الحق المستبين»[٣].

(٣) **موقف الإسماعيلية**: الأمر ذاته عند الإسماعيلية في اعتماد قول الأئمة المعصومين في التفسير، واختصاصهم بذلك يقول القاضي النعمان في ذلك: «فجعل ﷺ ظاهر القرآن معجزة رسوله، وباطنه معجزة للأئمة من أهل بيته لا يوجد إلَّا

---

(١) «فصل الخطاب»، (ص/ ١٧)، عن كتاب «مسألة التقريب بين السنة والشيعة»، القفاري، (٢/ ٢٤٥).
(٢) «الميزان»، الطباطبائي، (١/ ١٣).
(٣) كتاب «القياس»، (ضمن مجموع الرسائل للهادي)، (ص/ ٤٩٥، ٤٩٦).

عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب غير محمد رسول الله ﷺ جدهم، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته وهو علم متوافر بينهم، مستودع فيهم، يخاطبون كل قوم منه بمقدار ما يفهمون، ويعطون كل أحد منه ما يستحقون، ويمنعون منه من يجب منعه، ويدفعون عنه من استحق دفعه لقول العزيز الوهاب: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة ص: ٣٩]»[١].

أما بقية الصحابة؛ يقول القاضي النعمان مبطلًا الاعتماد علىٰ أقوال الصحابة: «وهذه الجملة من القول ذكرناها في إبطال تقليد الصحابة، إلَّا مَن أوجب الكتاب تقليدهم . . . ولم نقصد بما ذكرناه النقص بأصحاب رسول الله ولا الزراية عليهم؛ إذ فيهم أهل الفضل والسابقة والدين والثقة والعدالة، وإن كان بين من صحب النبي ﷺ وأظهر الإسلام في عصره منافقون، كما وصف الله في كتابه»[٢].

❁ ❁ ❁

تلك هي اتجاهات الطوائف تجاه هذه الطبقة المتمايزة في التفسير، وربما تتم قراءة الموقف السني والموقف الشيعي من مبدأ الامتياز لطبقة معينة في فهم القرآن علىٰ غيرهم علىٰ أنَّه مبدأ مشترك بينهم، والفرق إنَّما هو في نوعية هؤلاء الناس وحسب، فبينما يجعله الاتجاه الأول: من أهل الحديث والمتكلمين عمومًا متعلقًا بجيل الصحابة، يجعله الاتجاه الثاني والذي يمثله الشيعة (إمامية وزيدية) متعلقًا بآل البيت.

وقد يبدو هذا الكلام في بادئ الأمر صحيحًا إلَّا أنَّه عند التدقيق ليس كذلك، فنحن سنجد أنَّنا أمام فوارق مهمة للغاية بين الموقفين، وبها يتبيَّن أنَّ جعل الفرق في النوعية ليس إلَّا اتفاقًا ظاهريًّا يستبطن خلافًا جوهريًّا، **وتتمثل هذه الفوارق في أمرين:**

الأول: أنَّ موجب الاختصاص عند الاتجاه الأول (أهل الحديث والمتكلمين) هو مجموعة خصائص علمية مكتسبة لها ارتباط مباشر بآلية الفهم في هذه الطبقة، مثل: معايشة ظرف تنزيل النص الأمر الذي لا يُمكن أن يشاركهم فيه أحد من الطبقات الأخرىٰ، ومعلوم أن هذه المعايشة لأي نص مؤثرة بشكل كبير في فهمه، ومثل العلم

---

(١) «أساس التأويل»، القاضي النعمان، (ص/ ٣١).
(٢) المصدر السابق: (ص/ ٦٥، ٦٦).

بلغة النص، والصحابة أعلم من غيرهم باللسان العربي، وغير ذلك من الخصائص التي سيأتي الحديث عنها بالتفصيل.

أمَّا موجب الاختصاص عند الاتجاه الثاني (الشيعة الإمامية والزيدية)، فهو اختصاص راجع إلىٰ النسب، الذي أوجب عصمتهم في القول، وهو اختصاص غير مكتسب، ولا علاقة له مباشرة بآلية الفهم المكتسبة، فمن يتوفر علىٰ هذا النسب تتوفر فيه عوامل القبول لتفسيره.

ولذلك؛ فإنَّ الاتجاه الأول يسير بطريقة أفقية، بينما الاتجاه الثاني يسير بطريقة عمودية يعني في سلالة آل البيت مهما ابتعدت عن الجيل الأول.

وحتىٰ الاتجاه الأول عندما يقدم جيلًا من بعد الصحابة؛ فإنَّه يقدمهم من أجل أخذه من الجيل الأول، لا من أجل ارتباطه النسبي بهم، ولذلك تزيد قيمة المفسر من التابعين بمدىٰ أخذه من جيل الصحابة ومدىٰ تمكنه العلمي، بينما الانتقال إلىٰ الأجيال المتعاقبة عند الاتجاه الثاني هو انتقال برابط النسب وحسب.

ويظهر الفرق واضحًا فيما لو اجتمع صحابي من أقرب الصحابة للنبي -عليه الصلاة والسلام- وأعرفهم بأحوال تنزيل آية ما، مع واحد من أئمة آل البيت في الجيل الرابع أو الخامس؛ فإنَّ هذا الأخير عند الشيعة (الإمامية والزيدية) مقدم علىٰ ذاك الذي شاهد التنزيل، لمجرد كونه من آل البيت.

الثاني: أنَّ الاتجاه الأول (أهل الحديث والمتكلمين) مع رأيهم في تقديم تفسير الصحابة في التفسير؛ فإنَّهم لا يقولون بعصمة أفرادهم من الخطأ؛ بل خطأ الواحد منهم رادٌّ ومردود، بخلاف أهل الاتجاه الثاني؛ فإنَّهم يرون العصمة لأقوال الأئمة، ولذا لا يُمكن مناقشته ورده؛ لأنَّه قول معصوم.

وقد يُقال: إنَّ أهل السنة يجعلون قول الصحابة في حكم المسند، وهذا رفع لأقوالهم إلىٰ مثل أقوال المعصوم!

فالجواب: إنَّ أوَّل من اشتُهر بإطلاق هذا القول هو الإمام الحاكم (ت: ٤٠٥هـ) في مستدركه، في مثل قوله في تفسير قول الله -تعالىٰ-: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١]، قال ابن عباس رضي الله عنه: «قال للسماء: أَخرجي شمسك، وقمرك،

ونجومك، وقال للأرض: شققي أنهارك، وأخرجي ثمارك، فقالتا: أتينا طائعين.

قال بعده: تفسير الصحابي عندهما -أي: عند البخاري ومسلم- مسند»[١].

وهذا الإطلاق يحتاج أن يُفْهَمَ علىٰ وجهه الصحيح وهو:

(١) أنَّ البخاري ومسلم لم يُدخلا كلَّ تفاسير الصحابة في المسند، وصنيعهما في الصحيح: أنَّ ما كان من قبيل أسباب النزول أدخلاه في المسند، وما كان من قبيل الاجتهاد؛ فإنَّهما يوردانه مُعلَّقًا ممَّا يدل علىٰ عدم جعله في حكم المسند[٢].

(٢) أنَّ الحاكم قد بيَّن هذا الإطلاق الذي في المستدرك في كتابه (معرفة علوم الحديث)، فقد قسَّم في كتابه تفسير الصحابي إلىٰ قسمين: ما له حكم المرفوع وما ليس بمرفوع، يقول الحاكم بعد أن أورد مثالًا علىٰ تفسير الصحابي الموقوف: «وأشباه هذا من الموقوفات يعدُّ في تفسير الصحابي، فأمَّا قول من يقول: إنَّ تفسير الصحابي مُسند؛ فإنَّما يقول في غير هذا النوع . . . فإنَّ الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل، فأخبر عن آية من القرآن أنَّها نزلت في كذا وكذا؛ فإنَّه حديث مُسند»[٣].

وفي هذا المعنىٰ يقول السيوطي عن قول الحاكم: «أطلق في المستدرك وخصَّص في علوم الحديث، فاعتمد الناس تخصيصه»[٤].

وقد بيَّن ابن الصلاح رَحِمَهُ ٱللَّهُ مسألة حكم تفسير الصحابي وذكر المقصود بقولهم: إنَّه في حكم المسند، فقال: «ما قيل من أنَّ تفسير الصحابي حديث مسند؛ فإنَّما ذلك في تفسير يتعلق بسبب نزول آية يخبرُ به الصحابي أو نحو ذلك . . . فأمَّا سائر تفاسير الصحابة التي لا تشتمل علىٰ إضافة شيء إلىٰ رسول الله فمعدودة في الموقوفات، والله أعلم»[٥].

وبهذا يُعْلم أنَّهم لم يقولوا بأنَّ تفسير الصحابة في حكم المسند هكذا بإطلاق، بل هو مخصوص بأسباب النزول، أو ما لا يُمكن أن يكون للاجتهاد فيه محل.

---

(١) «المستدرك»، (١/ ٧٩)، رقم: (٧٣).

(٢) انظر: «شرح مقدمة التفسير»، أستاذنا مساعد الطيار، (ص/ ١٣٥).

(٣) «معرفة علوم الحديث»، الحاكم، (ص/ ٢٠).

(٤) «تدريب الرواي»، السيوطي، (١/ ١٩٣).

(٥) «مقدمة ابن الصلاح»، (ص/ ٥٠).

وأمَّا ما يكون للاجتهاد فيه مجال: فهذا إمَّا أن يكون ممَّا أجمعوا عليه؛ فتكون حجيته راجعة لحجية الإجماع وليس الفرد، وإمَّا أن يكون ممَّا ينفرد به الواحد منهم، فهذا لا يكون حجةً، وإن كان هو أقرب إلىٰ الصواب من غيره -لاعتبارات سبق بيانها-، وعلىٰ ذلك سار كبار المفسرين من أهل السنة كابن جرير وابن كثير؛ فإنَّهم إذا وجدوا أدلة كافية لترجيح القول الآخر ذهبوا إليه ولو كان خلاف قول الصحابي، ومع هذا؛ فإنَهم يعتبرون قولهم أقوىٰ من قول غيرهم، لكن الشأن فيما إذا اجتمع من القرائن ما يُرجح خلاف قول الواحد منهم.

(٣)

خصائص مفسري مرحلة ما قبل العقائدية

(الصحابة)

في المسألة السابقة أشرنا إلىٰ الأرضية التي بنىٰ عليها الاتجاه الثاني موقفه في التفضيل لآل البيت في التفسير والتي تتلخص في النسب الذي يورث صاحبه العصمة في أقواله، وهذه الأرضية لوضوحها لا تحتاج إلىٰ مزيد شرح وبيان، لكن الذي يحتاج إلىٰ ذلك هو موقف الاتجاه الأول، الذي يرىٰ أن ثمة خصائص تميز بها مفسرو جيل الصحابة حتىٰ يكون لتفسيرهم ميزة علىٰ من بعدهم.

وقبل الحديث عن هذه الخصائص لا بُدَّ من تمهيد يتم فيه تحديد طبيعة الصحابة الذين يشملهم ذلك؛ فإنَّ الحديث عن جيل ممايز لمن بعدهم يستبطن في داخله المساواة العلمية بين أفراد هذا الجيل، وكأن جميع أفراده علىٰ مستوىٰ واحد من العلم، بينما هم في واقع الأمر متفاوتون في علمهم بالنص ومعرفته ومعايشته، فليس كل صحابي له عناية بالتفسير، كما أنَّهم لم يعايشوا جميعًا تنزيل النص، فمنهم الأعراب، ومنهم مَن بقي مع النبي فترة قصيرة ورحل إلىٰ بلده وهكذا، فكيف يصح مع ذلك الحديث عن خصائص ممايزة يتساوىٰ فيها جميع أفراد هذا الجيل؟!

وهذا الاعتراض صحيح لو كان مبنىٰ هذه الممايزة عندهم يقوم علىٰ أساس تعميم الكلام علىٰ كل فرد منهم، لكنَّنا من خلال واقع مرويات الصحابة في التفسير لا نتحدث عن كل من يدخل تحت مسمىٰ الصحابة، وإنَّما عمَّن تصدر منهم للتفسير وهم قليل يعدون علىٰ الأصابع، وأشهرهم: ابن عباس، وابن مسعود، وأُبيُّ بن كعب، وعلي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وأبوموسىٰ الأشعري، وعبد الله بن الزبير، وعائشة، وابن عمر.

وأغلب روايات التفسير عن الصحابة هي من طريق ابن عباس، ومع ذلك فالشافعي يقول في المرويات التي وردت عن ابن عباس: «لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلَّا شبيه بمائة حديث»[١]، فإذا كان هذا حال ابن عباس، فحال غيره من باب أولىٰ.

فليس كل من كان صحابيًّا كان له قولٌ في التفسير، بل ليس كل من كان مشهورًا بالرواية عن النبي يلزم أن يكون مشهورًا بالتفسير، فالنضر بن أنس يقول عن أنس ﷺ -أحد أشهر رواة الحديث-: «كان لا يتعاطىٰ التفسير عنده»[٢].

وهذا ليس في كلام الصحابة في التفسير فحسب، بل الأمر كذلك حتىٰ في مسألة كلام الصحابة في الفقه، فالواقع أنَّها تختص بعدد محدود من المفتين من الصحابة، وفي ذلك يقول ابن حزم: «ولقد تقصَّينا مَن روىٰ عنه فتيا في مسألة واحدة فأكثر فلم نجدهم إلَّا مائة وثلاثة وخمسين بين رجل وامرأة فقط، مع شدة طلبنا في ذلك وتهمُّمنا، وليس منهم مكثرون إلَّا سبعة فقط، وهم عمر وابنه عبد الله، وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وعائشة، وزيد بن ثابت، والمتوسطون فهم ثلاثة عشر فقط، يمكن أن يوجد في فتيا كل واحد منهم جزء صغير، فهؤلاء عشرون فقط، والباقون مقلون جدًّا فيهم من لم يروِ عنه إلَّا فتيا في مسألة واحدة فقط، ومنهم في مسألتين وأكثر من ذلك، يجتمع من فتيا جميعهم جزء واحد هو أصغر أقرب منه إلىٰ أكبر»[٣].

والمقصود أنَّ البحث في الواقع العملي للتفسير منحصر في عدد محدود من الصحابة، فهذه الخصائص تعود أصالة إلىٰ الصحابة الذين لهم هذا القدر من الاختصاص بالمعرفة بالتفسير؛ لا كل من أُطلق عليه مسمىٰ (الصحابي).

وهذا ما جعل عددًا من علماء المعتزلة والأشاعرة يخصصون معنىٰ الصحابي في الذي طالت صحبته للنبي[٤].

---

(١) «طبقات الشافعية»، السبكي، (١/ ١٩٣)، الإتقان، للسيوطي: (٤/ ٢٣٩).

(٢) «العلل ومعرفة الرجال»، أحمد بن حنبل، (٣/ ٤٥٣)، وانظر: «التقرير في أسانيد التفسير»، لعبد العزيز الطريفي، (ص/ ٧٣).

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام»، ابن حزم، (٤/ ١٧٦).

(٤) «المعتمد» ابو الحسين البصري (٢/ ٦٦٦)، البحر المحيط، الزركشي (٤/ ٣٠٢)، التلخيص، الجويني (٢/ ٤١٤)، والمستصفىٰ، الغزالي (١/ ١٦٥).

ومع ذلك فهناك بعض الخصائص التي تشملهم جميعًا مثل: التمكن من العلم بلغة العرب، فهذا قدر مشترك بين جميع من عاش في هذا الجيل، لا يتفاوتون فيه إلا من جهات قليلة مثل العلم بمعاني بعض المفردات التي تختلف باختلاف لهجات قبائل العرب.

إذا تبيَّن ذلك؛ فيمكن البحث في هذه الخصائص من خلال ثلاث مقاربات تؤثر بشكل كبير في طبيعة اجتهاد المؤول/ المفسر، وسنحاول تطبيقها علىٰ تفسير الصحابة، وهي علىٰ وجه الإجمال: (لغوية/ استدلالية، واجتماعية، ونفسية)[1]:

- **فالأولىٰ** تنظر إلىٰ منهج المؤول/ المفسر في التأويل والتبريرات التي يدعم بها تأويله، وتكون المقاربة من هذه الزاوية ذات طابع لغوي- منطقي.

- **والثانية** تنظر إلىٰ انتماءات المؤول واعتقاداته وتصوراته التي نشأ وتربىٰ عليها، وتكون المقاربة من هذه الزاوية ذات طابع اجتماعي (سوسيولوجي).

- **والثالثة** تنظر إلىٰ ذات المؤول، وتكون المقاربة من هذه الزاوية ذات طابع نفسي (سيكولوجي).

سنحاول أن نطبق هذه المقاربات الثلاث علىٰ جيل مفسري الصحابة، ونرىٰ إلىٰ أي حدٍّ كانت مؤثرة في تفسيرهم؟ وهل هي فيمن بعدهم أكثر تأثيرًا منها فيهم؛ الأمر الذي يستدعي تقدمهم علىٰ غيرهم من هذه الناحية؟

أولًا: النظر إلىٰ المفسر من الناحية اللغوية- الاستدلالية:

عند النظر إلىٰ مفسري الصحابة من هذه الناحية سنجد أن لهم تمايزًا في ذلك علىٰ الأجيال التي تليهم في المستويات اللغوية/ الاستدلالية التي تؤثر في تفسير النص، وهي ثلاثة مستويات (اللغوية، التداولية، الاستدلالية)[2]:

---

(١) انظر في أصل هذه المقاربات في كتاب «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني»، لحمو النقاري، في الفصل الذي عقده حول السيمياء الأصولية، (ص/ ١٤٧، وما بعدها)، وقد قام الباحث بتوظيفها فيما يتعلق بتفسير الصحابة.

(٢) انظر في أصل هذه المستويات كتاب «دراسات في فلسفة العلوم وتاريخها»، الدكتور إدريس نغش الجابري (ص/ ٦٧)، وقد قام الباحث بتوظيفها فيما يتعلّق بتفسير الصحابة، وانظر «المنهجية الأصولية»، لحمو النقاري، (ص/ ٣٠، ٣١).

- المستوىٰ اللغوي (لغة النص)، والذي يعني: «الإحاطة بالدلالات اللغوية، وعلاقتها بمدلولاتها المعنوية طبقًا للتركيب المعجمي، والنظر في المآخذ الأصلية للألفاظ، وسياقات استعمالاتها الشرعية».

فالقرآن نزل بـ(لسان عربي مبين)، وكلما قويت معرفة المفسر بهذا اللسان كلما كان متقدمًا في تفسير القرآن أكثر من غيره، **وتميّز الصحابة في ذلك يتعلق بمستويين من المعجم اللغوي للنص القرآني:**

المعجم اللغوي (معجمًا ودلالةً وتركيبًا): فجِيلُ الصحابة يقف في أعلىٰ سلم الأجيال المحتج بلغتها، فهم من هذه الزاوية أهل اللغة التي نزل بها القرآن، وهم أعلم بمعاني مفرداتها وأساليبها، وعنهم تُتلقىٰ معاني العربية، وكما يقول الشاطبي: «إنَّهم عرب فصحاء لم تتغير ألسنتهم، ولم تنزل عن رتبتها العُليا فصاحتهم فهْم أعرف في فهِم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قولٌ أو عملٌ واقع موقع البيان صحَّ اعتماده من هذه الجهة»[1].

وابن تيمية يؤكد هذا المعنىٰ من زاوية أخرىٰ، فيقول: «أصحابه المعروفون هم الذين نزل القرآن بلغتهم؛ فإن لغات العرب وإن اشتركت في جنس العربية فبينها افتراق في مواضع كثيرة، والنبي ﷺ لمَّا خاطب أهل اليمن كتب إليهم بلغة هي غريبة بالنسبة إلىٰ لغة قريش، والقرآن نزل بلغة قريش ونحوهم من أهل الحاضرة والبادية، وأولئك هم خواص أصحابه، فلا يحتاجون في معرفة لغتهم وعادتهم في خطابهم إلىٰ شعر شاعر غيرهم، فضلًا عمَّن يكون بعدهم»[2].

المعجم الشرعي (الأسماء الشرعية): قضية لغة النص تذهب إلىٰ أبعد من ذلك، وهي أنَّ لغة النص القرآني لها مفرداتها الخاصة التي صنعت مفاهيم شرعية خاصة متجاوزة مجرد الحقيقة اللغوية إلىٰ ما يسمىٰ الحقيقة الشرعية، مثل معنىٰ (الصلاة)، و(الزكاة)، و(الصوم)، و(الحج)، فانتقلت معاني هذه الألفاظ من الحقيقة اللغوية إلىٰ الحقيقة الشرعية. بالإضافة إلىٰ معانٍ غيبية أخرىٰ لا يكفي النظر في معناها بعيدًا عن مراد الشارع منها، فالنص اشتمل علىٰ معانٍ لا يعرف العرب تفصيلها من حيث كونهم

---

(١) «الموافقات»، الشاطبي، (٣/ ٢٨٥).

(٢) «جواب الاعتراضات الحموية»، (ص/ ١٥).

عربًا فقط، وهذا ما يجعل للصحابة امتيازًا في العلم بلغة النص أعلىٰ من مجرد امتيازهم بمعرفة لغة العرب، يشير إلىٰ هذا المعنىٰ ابن تيمية، فيقول: «ثم من المعلوم أنَّ جنس ما دل علىٰ القرآن ليس من جنس ما يتخاطب به الناس في عادتهم، وإن كان بينهم قدرٌ مشترك؛ فإنَّ الرسول جاءهم بمعانٍ غيبية لم يكونوا يعرفونها، وأمرهم بأفعال لم يكونوا يعرفونها، فإذا عبر عنها بلغتهم كان بين ما عناه وبين معاني تلك الألفاظ قدرٌ مشترك، ولم تكن مساوية لها، بل تلك الزيادة التي هي من خصائص النبوة لا تعرف إلَّا منه، فعُلم أنَّ عامة مَن يأخذ معاني القرآن من اللغة التي سمعها من العرب العرباء وباشرهم فيها يكون قائسًا قياسًا يحتمل الضدَّ، وأن يكون ما فاته من الفارق أعظم ممَّا أدركه بالجامع، ولهذا كانوا يقولون ما ذكره عبد الرزاق في تفسيره عن ابن عباس أنه قال: التفسير علىٰ أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لايعذر أحد بجهله، وتفسير لا يعلمه إلا الله»(١).

علىٰ ذلك ولو نظرنا إلىٰ أهم المؤثرات التي تؤثر علىٰ استعمال اللغة في التأويل وهو العُجمة سنجد أنَّ الصحابة قد تجاوزوها، والعُجمة لخطورتها وأثرها علىٰ فهم الكلام العربي تداعىٰ العلماء لحصر كلام العرب وضبط أساليبه وظهرت علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة، وكل هذه العلوم لم يكن أصحاب رسول الله في حاجة إليها، وقد كانت العجمة أحد أسباب التأثير في مسار التأويل، وهذا ما جعل الحسن البصري يُعلق بقوله: «إنَّما أهلكتهم العجمة، يتأولونه علىٰ غير تأويله»(٢).

وقد يُقال: إنَّه خفي علىٰ الصحابة شيء من معاني ألفاظ القرآن، كما في أثر عمر ﷺ وتوقفه في معنىٰ (الأبّ)(٣)؛ فالجواب: أنَّ هذا لا يفيد التقليل من قيمة الاعتماد علىٰ تفسير الصحابة؛ لأنَّ إحاطة الفرد الواحد بجميع معاني لسان العرب متعذرة، يقول الشافعي عن لغة العرب: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا وأكثرها

---

(١) «جواب الاعتراضات الحموية»، (ص/ ١٧، ١٨).

(٢) انظر: «خلق أفعال العباد»، البخاري، (١/ ١٠٦).

(٣) عن أنس، قال: قرأ عمر بن الخطاب رضىٰ الله عنه ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾ [عبس: ١] فلما أتىٰ علىٰ هذه الآية ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] قال: قد عرفنا الفاكهة، فما الأب؟ قال: لعمرك يا ابن الخطاب إن هذا لهو التكلف.

أخرجه الطبري في تفسيره: (٢٤/ ١٢٠)، والحاكم في المستدرك: (٢/ ٣١٨).

ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنَّه لا يذهب منه شيء علىٰ عامتها حتىٰ لا يكون موجودًا فيها من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه لا نعلم رجلًا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء»[1].

وبناءً علىٰ هذا التقعيد؛ وهو أنَّ الصحابة هم أهل اللسان العربي؛ فإنَّ الصحابي عندما يفسر معنىٰ لفظ تفسيرًا لا يعرفه علماء اللغة = لا يصح من حيث الأساس العلمي رده بموجب عدم معرفة علماء العربية له؛ لأنَّهم هم أهل العربية، وهم الذين يُرجع إليهم في معرفة ما يثبت وما لا يثبت من جهة اللغة، والعلم باللغة يؤخذ بالسماع والتلقي، فكيف يكونون هم المرجع في بيان معاني المفردات، ثم يُعترض عليهم فيها، وهذا ما تنبَّه له ابن جرير في تفسيره، فتراه -مثلًا- يقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]: «وقد ذكرت في الخبر الذي رويت عن عبد الله بن مسعود، أنَّه قال حين غربت الشمس: دلكت براح، يعني: براح مكانًا، ولست أدري هذا التفسير، أعني قوله: براح مكانًا مِنْ كلام مَن هو ممَّن في الإسناد، أو من كلام عبد الله، **فإن يكن من كلام عبد الله؛ فلا شكَّ أنَّه كان أعلم بذلك من أهل الغريب الذين ذكرت قولهم، وأنَّ الصواب في ذلك قوله، دون قولهم، وإن لم يكن من كلام عبد الله؛ فإنَّ أهل العربية كانوا أعلم بذلك منه**»[2].

وهذا التقديم لهم في فهم لغة النص قد يُفهم علىٰ أنَّه سيؤدي إلىٰ إغلاق/ أو تضييق باب تفسير النص القرآني، وهو ما يعتبر مخالفة صريحة للنصوص القرآنية التي تدعو إلىٰ تفهم القرآن وتعقله وتدبره، والتي جاءت عامة ولم تختص بناسٍ دون غيرهم.

وهذا الاستشكال مبني علىٰ تعامل ظاهري مع هذه الفكرة دون الدخول إلىٰ تفاصيلها التي من خلالها يمكن إدراك حقيقتها، فمع أنَّ عموم الطوائف شبه متفقة علىٰ أنَّ هناك فئة متمايزة عن غيرهم في تفسير النص، سواء كانت هذه الفئة هي الصحابة (عند أهل السنة) أو آل البيت (عند الشيعة) -كما سيأتي تفصيله- إلَّا أنَّ ذلك لم يوقف حركة التفسير عندهم جميعًا، والتي لازالت مستمرة منذ عهد التابعين ومن

---

(١) «الرسالة»، للشافعي، (ص/ ٤٢).

(٢) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١٥/ ٢٨). وانظر «التفسير اللغوي»، لأستاذنا أ.د. مساعد الطيار، (ص/ ٥٦٩).

بعدهم، ومدونات التفسير أنتجت أصنافًا متنوعة من التفاسير (الفقهية/ البلاغية/ النحوية/ العقائدية . . .) علىٰ مرِّ العصور ولم تتوقف، ممَّا يعني أنَّه ليس ثمة تلازم عندهم ما بين تقرير هذه الفكرة وبين إيقاف حركة التفسير -علىٰ الأقل عند من يؤمن بها- وهذا جواب من خلال واقع حركة التفسير العملي.

أمَّا من جهة التفسير نفسه، فنحن في تفسير الصحابة أمام ثلاثة أمور: تفسير المفردة اللغوية، تفسير السياق التركيبي، مابعد التفسير وهو (الاستنباط)، فتمايز مفسري الصحابة يبدأ بحسب الترتيب السابق، فالمفردة أقوىٰ من حيث الاعتماد من السياق، والسياق أقوىٰ من الاستنباط، **وتوضيح ذلك بالتفريق بين أمرين فيما يتعلق بتفسير الصحابة:**

الأول: التفريق بين المفردات والسياق، فالصحابة لأنَّهم أهل اللغة، ومن جيلهم تستمد المعاجم اللغوية مادتها، فلا يصح بناء علىٰ ذلك مخالفتهم في معنىٰ المفردة اللغوية، «لكنَّهم في فهم التراكيب يجتهدون، ولذلك قد يصيبون (وهو الأغلب) وقد يخطئون في فهم التراكيب والمراد من معاني العبارات»(١)، ويدل علىٰ ذلك استدراك النبي ﷺ علىٰ بعض الصحابة في فهم بعض الآيات، أو استدراك الصحابة بعضهم علىٰ بعض -كما سيأتي-.

وهذا الذي يجعل مفسرًا كالطبري يُقرر نظريًّا تقديم تفسير الصحابة، كما في قوله في سياق الترجيح: «غير أنَ الأخبار قد وردت عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ بأنَّ ذلك عنىٰ به عبد الله بن سلام، وعليه أكثر أهل التأويل، وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن، والسبب الذي فيه نزل، وما أريد به»(٢). بينما نجده ربما رجح تفسير غير الصحابي عليه، ولو تأملنا هذا الترجيح سنجده يتعلق بالسياق أو لأسباب أخرىٰ لا تتعلق باعتماد تفسيره للمفردة اللغوية إلَّا إذا كانت المفردة نفسها لها أكثر من معنىٰ في لغة العرب نفسها، ومن أمثلة ذلك: أنَّ ابن جرير رجح في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿۞ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ [الواقعة: ٧٥] قولًا غير القول الذي قال به

---

(١) «تكوين ملكة التفسير»، لأستاذنا أ.د. حاتم الشريف، (ص/ ٢٦، ٢٧).

(٢) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٢١/ ١٣١).

الصحابي[1]، وكذلك ابن كثير في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦][2].

وبعض الباحثين يطرح هذا التفريق «بين أمرين: بين تفسير اللفظ، والمراد من اللفظ، فمثلًا قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾ [الضحىٰ: ١] تقول: الضحىٰ ساعة من ساعات النهار، هذا هو التفسير اللفظي، فما المراد من قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾، تقول المراد هنا: قسم أراد الله به تعظيم هذا المخلوق الذي خلقه، وهو وقت الضحىٰ، ولفت الأنظار إليه؛ إذ إنَّه من الأوقات الشريفة ... إلخ، وهذا يسمونه: بيان المراد، فتفسير اللفظ شيء، وبيان المراد شيء آخر، فتفسير اللفظ: هو بيان معناه من جهة اللغة علىٰ العموم، والمراد من اللفظ: هو تبيين معناه داخل السياق الذي جاء فيه»[3].

الثاني: التفريق بين الفهم والاستنباط، فالفهم يعود إلىٰ التفسير (بيان المعنىٰ المباشر من الآية)، فهو محدود بدلالات معينة مهما تعددت أوجهها، وأما الاستنباط (وهو استخراج الفوائد والدلائل والحكم من الآيات) فمجاله مفتوح، فلا يزال العلماء يستنبطون من القرآن فوائد وأحكامًا لم تسبق لغيرهم[4].

❁ ❁ ❁

- المستوىٰ التداولي: أي: مشاهدة ظروف التنزيل التي تحدد علىٰ أي وجه كان تنزيله، من جهة أسباب النزول، ومواقع الأماكن التي تنزل فيها الخطاب، سواء مكية أو مدنية، والأحوال التي نزل فيها.

فسماع كلام المتكلم والاطلاع المباشر علىٰ سبب كلامه في حادثة ما، ومشاهدة

---

(١) «المصدر السابق»، (٢٢/ ٣٦١).

(٢) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (٤/ ٢٧١).

(٣) «شرح مقدمة أصول التفسير»، لمحمد بازمول، (ص/ ٢٧).

(٤) ذكر أ. د. حاتم الشريف في كتابه «تكوين ملكة التفسير»، (ص/ ٤١-٤٥) من أوجه التعامل مع التفسير التي لا تتوقف عند جيل الصحابة: استنباط معانٍ جديدة لم يسبق إليها إذا توفرت فيها آليات الاستنباط المنهجية. وربط التفسير بالواقع. وربط التفسير بالعلم الحديث. والقراءة الداخلية للنص القرآني. وتقريب إعجازه اللغوي.

الحال التي كان يعايشها المتكلم له الأثر الكبير في معرفة مراده ومقصوده من الكلام، هذا أمر معروف في حال الناس في كل زمان، فهم يلجؤون في فهم الكلام إلىٰ كل من اختص بمزيد من الخصائص المؤثرة علىٰ فهم الخطاب دون غيره، **ومفسرو الصحابة عاصروا التنزيل، فكان لهم اختصاص بمعرفة أسباب تنزيل الخطاب، واختصاص بمعرفة أحوال من نزل فيهم الخطاب**، وقد أدرك التابعون الذين عايشوا هذا الجيل هذه الخصيصة، فهذا عبيدة السلماني يُسأل عن آية من القرآن، فيقول: «ذهب الذين كانوا يعلمون فيمَ أنزل القرآن؟ فاتَّقِ الله وعليك بالسداد»[١].

ويشير إلىٰ هذا المعنىٰ الشاطبي بقوله: «مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرىٰ ما لا يرىٰ الغائب . . . فقد شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهده من بعدهم، ونقل قرائن الأحوال علىٰ ما هي عليه كالمتعذر، فلا بُدَّ من القول بأن فهمهم في الشريعة أتمّ وأحرىٰ بالتقديم»[٢].

ونحن إذا تتبعنا مرويات معايشة الصحابة للتنزيل، نجد أنَّها تبدأ من اللحظة الأولىٰ للتنزيل وتستمر إلىٰ نهاياتها، فتشمل جميع مراحل هذا التنزيل، وهذا له أثر في القرب من فهم النص:

(١) الإدراك المباشر للحظة تنَزُّل النص:

قُرْبُ مفسري الصحابة من النبي -عليه الصلاة والسلام- مكَّنهم من إدراك تلك اللحظات الأولىٰ للتنزيل، تحكي عائشة ﵂ معاينتها لتلك اللحظات، فتقول: «ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقًا»[٣].

وابن عباس يحاكي لأصحابه حركات النبي -عليه الصلاة والسلام- أثناء التنزيل فيقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾: كان رسول الله ﷺ يعالج

---

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١/ ٨٦).

(٢) «الموافقات»، الشاطبي، (٣/ ٢٨٥).

(٣) أخرجه البخاري، (١/ ٢)، رقم: (٢).

من التنزيل شدة، وكان ممَّا يحرك شفتيه، -قال ابن عباس-: فأنا أحركهما لكم كما كان رسول الله ﷺ يحركهما. فأنزل الله -تعالىٰ-: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾[1].

ويذكر صفوان بن يعلىٰ عن أبيه رضي الله عنه كيف كانت رغبتهم في معاينة تلك اللحظات؟! وكيف كان عمر رضي الله عنه يعايش النبي فيها؟! فيقول: كنا مع رسول الله ﷺ فأتاه رجل عليه جبة بها أثر من خلوق، فقال: يا رسول الله إني أحرمت بعمرة فكيف أفعل؟ فسكت عنه فلم يرجع إليه، وكان عمر يستره إذا أنزل عليه الوحي يظله، فقلت لعمر رضي الله عنه: إنِّي أحب إذا أنزل عليه الوحي أن أدخل رأسي معه في الثوب، فلما نزل عليه خَمَّرَهُ عمر رضي الله عنه بالثوب، فجئته فأدخلت رأسي معه في الثوب، فنظرت إليه، فلما سُرِّيَ عنه قال: أين السائل آنفًا عن العمرة؟ فقام إليه الرجل، فقال: «**انزع عنك جبتك، واغسل أثر الخلوق الذي بك، وافعل في عمرتك ما كنت فاعلًا في حجك**»[2].

(٢) الإدراك المباشر لسبب تنزيل النص:

إدراك لحظة النزول إحدىٰ خصائص الممايزة لمفسري الصحابة في معايشة النص عن غيرهم، وأمثلة ذلك كثيرة، ومنها: ما أجاب به عبادة بن الصامت عندما سأله أبو أمامة الباهلي عن الأنفال، فقال: «فينا معشر أصحاب بدر نزلت حين اختلفنا في النفل، وساءت فيه أخلاقنا، فانتزعه الله من أيدينا، وجعله إلىٰ رسول الله ﷺ، فقسمه رسول الله ﷺ بين المسلمين عن بواءٍ يقول: علىٰ السواء»[3].

فلم يقتصر عبادة علىٰ مجرد ذكر سبب النزول، بل ذكر ما هو أبعد من ذلك وهو أحوالهم الشخصية في تلك اللحظات، وهذا ما لا يمكن أن يدركه غير هذا الجيل من المفسرين.

(١) أخرجه البخاري، (١/ ٦) رقم: (٥).

(٢) أخرجه مسلم، (٢/ ٨٣٦).

(٣) أخرجه أحمد، رقم: (٢٢٧٤٧).

(٣) إدراك مكان/ زمان تنزيل النص:

ومن معايشة مفسري الصحابة للتنزيل معرفتهم بجميع أحوال النص وتنزيلاته الزمانية والمكانية، وفي ذلك يقول علي رضي الله عنه: «سلوني عن كتاب الله؛ فإنَّه ليس من آية إلَّا وقد عرفت بليل نزلت أم بنهار، في سهل أم في جبل»[١].

ويقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في معرفته لتَنَزُّلات النص القرآني مكانًا وزمانًا وسببًا: «والله الذي لا إله غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله، إلَّا وأنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلَّا أنا أعلم فيمَ أُنزلت، ولو أعلم أحدًا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»[٢].

ومن الشواهد علىٰ آثار هذه المعايشة، أنه جاء رجل من اليهود إلىٰ عمر رضي الله عنه فقال له: «يا أمير المؤمنين، إنكم تقرؤون آية في كتابكم، لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيدًا. قال: وأي آية؟ قال: قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فقال عمر رضي الله عنه: والله إنِّي لأعلم اليوم الذي نزلت فيه، والمكان التي نزلت فيها علىٰ رسول الله ﷺ، بعَرَفَات في يوم جمعة»[٣].

(٤) إدراك كيفية ترتيب التنزيل للنص:

الاقتراب من لحظة تنزيل النص جعل مفسري الصحابة يدركون المتقدم من المتأخر من النص، وهذا الترتيب سيفيد في تفسير القرآن، وبيان تراتبية التشريع، فعن ابن عباس أنَّ رجلًا أتاه فقال: «أرأيت رجلًا قتل رجلًا متعمدًا؟ قال: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ قال: لقد أُنزلت في آخر ما نزل ما نسخها شيء حتىٰ قُبض رسول الله ﷺ، وما نزل وحي بعد رسول الله ﷺ»[٤].

---

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات»، (٢/ ٣٣٨)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»، (٤٢/ ٣٩٨).

(٢) أخرجه البخاري، (٤/ ١٩١٢)، رقم: (٤٧١٦)، ومسلم، (٣/ ١٣٢٨)، رقم: (١٧٠٢).

(٣) أخرجه مسلم، (٤/ ٢٣١٣)، رقم: (٣٠١٧).

(٤) أخرجه أحمد، رقم: (٢١٤٢).

وفي نص آخر يقول: لمَّا أُخرج النبي ﷺ من مكة قال أبو بكر: أخرَجوا نبيهم إنا لله وإنا إليه راجعون ليهلكن، فنزلت: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ قال: «فعرف أنه سيكون قتال». قال ابن عباس: «هي أول آية نزلت في القتال»[1].

ويحدد البراء رضي الله عنه آخر ما نزل فيقول: «آخر سورة نزلت كاملة براءة، وآخر سورة نزلت خاتمة سورة النساء»[2].

إنَّ تحديد الأولية والآخرية له أثره في التعامل مع النص وتفسيره، ولا سبيل لهذا التحديد إلَّا عن طريق مَن عايش لحظات التنزيل وهم مفسرو الصحابة.

(٥) إدراك موضع تنزيل من النص:

ممَّا عايشه مفسرو الصحابة في تنزيل النص، معرفة كيف رتب النبي -عليه الصلاة والسلام- النص القرآني؟ ومعرفة هذه الكيفية لا يمكن أن تتوفر لغيرهم، يقول عثمان بن عفان: «إنَّ رسول الله ﷺ كان ممَّا يأتي عليه الزمان وهو يتنزل عليه من السور ذوات العدد، قال: وكان إذا نزل عليه شيء دعا بعض من يكتب له فيقول: ضعوا هذه في السورة التي فيها كذا وكذا . . .»[3].

وقد كانوا أنفسهم علىٰ إدراك تام بهذه الخصيصة، وهي (معايشة التنزيل) وآثارها علىٰ فهمه، وكان هذا الإدراك علىٰ المستويين النظري والتطبيقي:

- الإدراك النظري لأهمية معايشة تنزيل النص:

إذا قلبنا آثار التفسير عند هذا الجيل نلاحظ أنهم يدركون نظريًّا أثر معرفة هذه الأحوال علىٰ فهم القرآن، بل أدركوا كيف يتفاضل بعضهم علىٰ بعض في تأويل القرآن كلما كان أحدهم أكثر معايشة لمُبَلِّغ التنزيل، يقول الأحوص: «كنا في دار أبي موسىٰ مع نفر من أصحاب عبد الله، وهم ينظرون في مصحف، فقام عبد الله، فقال أبو مسعود: ما أعلم رسول الله ﷺ ترك بعده أعلم بما أنزل الله من هذا القائم،

---

(١) أخرجه أحمد، رقم: (١٨٦٥).

(٢) أخرجه البخاري، (٥/ ٣٦٢)، رقم: (٣٤٦٤)

(٣) أخرجه الحاكم، رقم: (٢٩٣٤)، (٢/ ٣٢١).

فقال أبو موسىٰ: أما لئن قلت ذاك، لقد كان يشهد إذا غبنا، ويؤذن له إذا حجبنا»[1].

بل إنَّ ابن عباس يذكر لعمر رضي الله عنه أنَّ سبب انحراف من سيأتي بعدهم في التفسير هو عدم العلم بمواقع نزول القرآن -وهو محل الامتياز الذي يُسجل للصحابة- يقول إبراهيم التيمي في ذكر هذه القصة: «خلا عمر بن الخطاب ذات يوم فجعل يُحدث نفسه، فأرسل إلىٰ ابن عباس، قال: كيف تختلف هذه الأمة وكتابها واحد، ونبيها واحد، وقبلتها واحدة؟».

فكان جواب ابن عباس متضمنًا لامتياز تفسير الصحابة عمَّن بعدهم من جهة معايشة التنزيل، فقال: «يا أمير المؤمنين، إنَّما أنزل القرآن علينا فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، **وإنَّه يكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن، ولا يعرفون فيم نزل، فيكون لكل قوم فيه رأي،** فإذا كان لكل قوم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا.

فَزَبَرَهُ عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ثم دعاه بعد، فعرف الذي قال، ثم قال: إيهٍ، أَعِدْ عليَّ»[2].

- الإدراك العملي لأهمية معايشة التنزيل:

وحتىٰ نتبين أثر معايشة التنزيل علىٰ فهم النص، أورد هنا مجموعة من الأمثلة التطبيقية التي تكشف أن معايشة تنزيل النص تعطي امتيازًا في الفهم علىٰ من لم يعايش تنزيله، ومنها:

المثال الأول: ما رواه أسلم أبو عمران، وقال فيه: «غَزونا المدينة -يريد القسطنطينية- وعلىٰ أهل مصر عُقبة بن عامر، وعلىٰ الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد. قال: فصففنا صفَّين لم أر صَفين قط أعرضَ ولا أطولَ منهما، والروم مُلصقون ظهورهم بحائط المدينة، قال: فحمل رجل منا علىٰ العدو، فقال الناس: مَهْ! لا إله إلا الله، يلقي بيده إلىٰ التهلكة! قال أبو أيوب الأنصاري: إنَّما تأوّلونَ هذه الآية هكذا، أنْ حَمل رجلٌ يُقاتل يلتمس الشهادة، أو يُبلي من نفسه! إنَّما نزلت هذه الآية فينا مَعشرَ الأنصار! إنا لما نَصرَ الله نبيه وأظهرَ الإسلام، قُلنا بَيننا معشرَ

(١) أخرجه مسلم، رقم: (٢٤٦١)، (٤/ ١١٣).

(٢) «سنن سعيد بن منصور»، (١/ ١٧٦).

الأنصار خَفيًّا من رسول الله ﷺ: إنَّا قد كنا تركنا أهلنا وأموالنا أن نقيم فيها ونصلحها حتىٰ نصر الله نبيه، هلم نقيم في أموالنا ونصلحها! فأنزل الله الخبرَ من السماء: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥] الآية، فالإلقاء بالأيدي إلىٰ التهلكة: أن نُقيم في أموالنا ونُصلحها، وندعَ الجهاد. قال أبو عمران: فلم يزل أبو أيوب يُجاهدُ في سبيل الله حتىٰ دُفن بالقسطنطينية»(١).

فمعرفة أبي أيوب ومعاصرته لنزول الآية كانت سببًا في زيادة العلم بمعنىٰ الآية، وتصحيح الفهم الخاطئ لها.

المثال الثاني: قول عروة لعائشة ﵂: «أرأيت قول الله -تعالىٰ-: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨] قلت: فوالله ما علىٰ أحد جناح أن لا يطَّوف بهما؟ فقالت عائشة ﵂: بئسما قلت يا ابن أختي! إنَّها لو كانت علىٰ ما أوَّلتَها عليه كانت: «فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما»، ولكنَّها إنَّما أنزلت أن الأنصار كانوا قبل أن يسلموا كانوا يُهِلُّون لمناة الطاغية، التي كانوا يعبدونها عند المُشلَّل. وكان من أهلَّ لها يتحرج أن يطوَّف بالصفا والمروة، فسألوا عن ذلك رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، إنَّا كنا نتحرج أن نطَّوف بالصفا والمروة في الجاهلية. فأنزل الله ﷻ: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨] قالت عائشة ﵂: ثم قد سنَّ رسول الله ﷺ الطواف بهما، فليس لأحد أن يَدع الطواف بهما»(٢).

فمعرفة عائشة للحال الذي نزلت الآية فيه؛ جعل عندها من العلم ما تدفع به الإشكال عمَّن لم يشاركها في ذلك.

المثال الثالث: أن مروان بن الحكم أُشكل عليه قول الله -تعالىٰ-: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٨٨]، فقال: «اذهب يا رافع -بوَّابه- إلىٰ ابن عباس ﵄، فقل: لئن كان كل امرئ منَّا فَرح بما أتىٰ، وأحب أن يحمد بما لم يفعل- مُعذَّبًا؛

(١) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرىٰ»، (٩/ ٩٩).

(٢) أخرجه البخاري، (٢/ ٥٩٢)، رقم: (١٥٦١).

لنُعَذبن أجمعون؟ فقال ابن عباس رضي الله عنه: وما لكم وهذه؟ إنَّما نزلت هذه في أهل الكتاب، ثم تلا ابن عباس رضي الله عنه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وتلا ابن عباس رضي الله عنه: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟﴾ [آل عمران: ١٨٨] الآية. وقال ابن عباس رضي الله عنه: سألهم النبي ﷺ عن شيء، فكتموه وأخبروه بغيره، فخرجوا قد أرَوْه أن قد أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما سألهم عنه»[1].

فالذي جعل ابن عباس رضي الله عنه يجد جوابًا لهذا الاستشكال هو علمه بحال نزول الآية، وهذا ما لا يمكن أن يعلمه مروان إلَّا عن طريق الصحابة.

كل هذه الآثار وغيرها تدل علىٰ أن المعرفة بأحوال نزول القرآن وأسبابه لها أثرها في مزيد الاختصاص بمعرفة معاني ما أنزل الله في كتابه، اختصاصًا لا يعني: حصر فهم القرآن فيهم، وإنَّما يوجب امتيازهم فيه علىٰ غيرهم.

وليس القصد أنَّه يلزم أن يكون لكل آية سبب يتعذر فهم القرآن إلَّا به، فغالب القرآن نزل بغير سبب نزول خاص، وإنَّما المراد بيان وجه من الأوجه التي تحصلت لجيل مفسري الصحابة ممَّا يوجب امتيازهم في التفسير علىٰ غيرهم.

ولا يقال هنا: إنَّ القاعدة تنص علىٰ: أنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا يلغي أثر معرفة السبب علىٰ فهم الخطاب، ممَّا يستوجب إلغاء هذه الخصيصة عن الصحابة.

لأنَّ القاعدة موضوعها: أثر السبب في الآية من جهة تعدية الحكم إلىٰ غيره، وهذا بحث آخر غير البحث المقصود هنا وهو: أثر معرفة السبب في فهم الخطاب، وتوضيح ذلك: أنَّ النظر في السبب يكون علىٰ مرحلتين، الأولىٰ تسبق الثانية في البحث:

الجهة الأولىٰ: أثره في فهم الخطاب.

والجهة الثانية: بعد بيان معنىٰ الآية فهل يقتصر حكمها -إن تضمنت حكمًا-

---

(١) أخرجه البخاري، (٤/ ١٦٦٤)، رقم: (٤٢٩١)، ومسلم (٤/ ٢١٤٣)، برقم: (٢٧٧٨).

علىٰ السبب أم يتعدىٰ إلىٰ غيره؟.

فيُبحث أولًا في أثر السبب في فهمها، ثم يبحث ثانيًا في تعدية هذا الحكم إلىٰ غيره.

فالكلام في اختصاص الصحابة هو في الجهة الأولىٰ وليس الثانية.

❁ ❁ ❁

المستوىٰ الاستدلالي: أي طبيعة طرائق التفسير والاستنباط التي ساروا عليها.

ومفسرو الصحابة إذا نظرنا لهم من هذه الزاوية سنجد أنهم امتازوا بأمرين:

الأول: تعامل هذا الجيل من مفسري الصحابة مع النص بشكل مباشر دون حاجة إلىٰ معاجم لغوية أو كتب تفسير أو كتب أصول أو أسانيد للتوثق من المرويات أو عقائد متحكمة في ذهن المفسر، تلك الوسائط الكثيرة التي كثيرًا ما تقف حاجزًا دون إمكانية الاقتراب من معنىٰ النص، ممَّا يعني أن دخول لحظة التفسير مع كل هذه الشواغل هو دخول مُحمَّل بأثقال كثيرة، ولم يكن ذلك موجودًا في جيل مفسري الصحابة، **وهذه القلة في الوسائط تجعلهم أكثر فقهًا في النص ممَّن بعدهم**، وهذا مايشير إليه ابن مسعود مميزًا بين زمنه وزمن من بعده، فيقول: «إنَّكم في زمان كثيرٌ فقهاؤه قليل قُرَّاؤه -وفي رواية: كثير فقهاؤه قليل خطباؤه- كثيرٌ معطوه، قليل سائلوه، وسيأتي عليكم زمان كثيرٌ قراؤه أو خطباؤه قليل فقهاؤه، قليل معطوه كثيرٌ سائلوه»[1].

وقد أشار إلىٰ هذا المعنىٰ ابن تيمية في قوله: «ولم يكن للصحابة كتاب يدرسونه وكلام محفوظ يتفهمون فيه يكتبونه إلَّا القرآن. لم يكن الأمر عندهم مثل ما هو في المتأخرين أن قومًا يقرؤون القرآن ولا يفهمونه، وآخرون يتفهمون في كلام آخرين، وآخرون يشتغلون بعلوم أخر، بل كان القراء عندهم أهل العلم المحفوظ، وذلك اسم معروف لهم، وهذا ممَّا يوجب العلم بحرصهم علىٰ فهم معناه، وإذا كانوا حِراصًا والرسول بين أظهرهم، فمن الممتنع أن يكونوا يرجعون إلىٰ غيره في بيانه وتفصيل مجمله وبيان متشابهه، فعُلم أنَّهم أخذوا عن الرسول بيان معاني آيات القرآن التي

---

(١) أخرجه أبو خيثمة في «العلم»، (١٠٩).

يُقال: إنَّها مشكلة أو مجملة»[1].

والثاني: وحدة المصادر ومنهج الاستدلال، فقد كان جيل الصحابة يتلقىٰ القرآن بطريقة واحدة جعلت تعاطيهم مع القرآن يتشابه من صحابي لآخر، يحكي ابن مسعود رضي الله عنه طبيعة هذا التلقي فيقول: «كان الرجل مِنَّا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتىٰ يعرف معانيهن والعمل بهن»[2].

ويقول أبو عبد الرحمن السلمي: «حدثنا الذين كانوا يقرئوننا: عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنَّهم كانوا إذا تعلموا من النبي عشر آيات لم يجاوزوها حتىٰ يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعًا»[3].

وهذه الطريقة الخاصة في التلقي والتعلم لمعاني القرآن، ألقت بظلالها علىٰ الوحدة المنهجية في تفسير النص القرآني عند مفسري هذا الجيل.

ومعالم منهجية مفسري الصحابة في البحث عن مقصود الله من كلامه يمكن تحديدها من خلال تعامل ابن عباس مع تفسير الخوارج عندما حدث الخلاف العقائدي، فقد قال ابن عباس رضي الله عنه للخوارج عندما جاءهم: «جئتكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ وليس فيكم منهم أحد، ومن عند ابن عم رسول الله، وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله»[4].

وعندما قالوا له في مناظرته: «إنَّه حَكَّم الرجال في دين الله، وقد قال الله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧].

رَدَّ عليهم ابن عباس رضي الله عنه وقال: «أرأيتم إن قرأتُ عليكم من كتاب الله المحكم، وحدثتكم من سنة نبيكم ما لا تنكرون، أترجعون؟»[5].

لقد حاول ابن عباس في مناظرته مع الخوارج أن يرد مقالتهم ويجيب عن تفسيرهم

---

(١) «جواب الاعتراضات الحموية»، (ص/ ١٥).

(٢) المصدر السابق الصفحة نفسها، وصححه الطبري في (١/ ٨٣).

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره، (١/ ٧٤).

(٤) قطعة من مناظرة ابن عباس للخوارج، أخرجها عبد الرزاق (١٨٦٧٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٥٢٢)، والطبراني (١٠٥٩٨)، والحاكم (٢/ ١٥٠).

(٥) المصدر السابق.

لآية الحُكم التي بنوا عليها مقالتهم، ويبين مقصود الله من ذلك من خلال **أربعة أسس منهجية**:

(١) **اعتبار النص بنية متكاملة**: فالنص بنية واحدة، لا يؤخذ كآيات مستقلة لا يُفسر بعضها بعضًا، وهذا ما وقع فيه الخوارج، فتفسير المتشابه يحتاج أن يُرد إلىٰ المحكم، وفي هذا يقول ابن عباس: «أرأيتم إن قرأتُ عليكم من كتاب الله المحكم»، ويلاحظ أنَّ ابن عباس استخدم لفظ «المحكم» الذي يشير إلىٰ مقابله وهو «المتشابه».

وتؤكد هذا المعنىٰ عائشة ﵂ في الحديث الذي ترويه عن النبي -عليه الصلاة والسلام- قالت: قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ﴾ إلىٰ ﴿أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ قالت: فقال رسول الله ﷺ: «فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمىٰ الله فاحذروهم»[١].

(٢) **اعتبار بيان مبلغ النص**: وهو ما يُسمىٰ تفسير القرآن بالسنة، وهذا ما يشير إليه ابن عباس في قوله: «وحدثتكم من سنة نبيكم ما لا تنكرون». ويؤكد هذا المعنىٰ جابر ﵁ يقول في صفة حج النبي ﷺ: «وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله»[٢].

وفي نصيحة للزبير يوجهها لابنه في جدال الخوارج قال له: «لا تخاصم الخوارج بالقرآن، خاصمهم بالسنة، فخاصمتهم بها، فكأنَّهم صبيان يَمرُثُون سُخُبَهم»[٣].

ويحدد عمر ﵁ السنة كمرجعية في بيان القرآن، فيقول: «سيأتي أناس سيجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن: فإنَّ أصحاب السنن أعلم بكتاب الله»[٤].

(٣) **اعتبار حالة تنزيل النص (المكانية/ الزمانية/ السببية)**: معايشة أحوال النص وظروف تنزيله تمثل إحدىٰ وسائل تفسير النص عند الصحابة، ومن خلال هذه

---

(١) أخرجه مسلم، (٤/ ٢٠٥٣)، رقم: (٢٦٦٥).

(٢) أخرجه مسلم، (٢/ ٨٨٧)، رقم: (١٢١٨).

(٣) أخرجه ابن قتيبة في «غريب الحديث»، (٢/ ١٥٢)، انظر تحقيق ثبوته في «تكوين ملكة التفسير»، (ص/ ١٣٢)، لأستاذنا حاتم الشريف، وقد ذكر أنَّ هذا الأثر بين الزبير وابنه أثبت من كونه بين علي وابن عباس.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المعايشة اكتسب الصحابة ميزة علىٰ الأجيال التالية عليهم -كما سبق- ولذلك فإنَّ من ضمن ما قاله ابن عباس رضي الله عنه للخوارج في مناقشة تأويلاته، أنَّه: «ليس فيكم منهم أحد»، ثم برر ذلك بأنَّهم من عاصر نزول وملابسات الخطاب، فقال: «وعليهم نزل القرآن»، وهذا يعني أنهم بحسب قوله: «وهم أعلم بتأويله».

وفي ذلك يقول علي رضي الله عنه: «سلوني عن كتاب الله؛ فإنَّه ليس من آية إلَّا وقد عرفت بليل نزلت أم بنهار، في سهل أم في جبل»[1].

(٤) اعتبار لغة النص: لأنَّ الصحابة هم أهل اللسان العربي؛ فإنَّ تفسيرهم يقوم علىٰ مقتضىٰ هذا اللسان، وهم ينبهون إلىٰ أهمية اعتماد ذلك من خلال التنظير والتطبيق، فابن عباس رضي الله عنه وهو أكثر الصحابة تفسيرًا يوجه إلىٰ هذه القاعدة، فيقول: «إذا خفي عليكم شيء في القرآن فابتغوه في الشعر؛ فإنه ديوان العرب»[2].

ويذكر رضي الله عنه تفسير القرآن وأنه علىٰ أربعة أوجه، فيقول: «التفسير علىٰ أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلَّا الله»[3].

ويزيد في تأكيد وحدة المنهج الكلي في التفسير وإن اختلفوا في جزئيات بعض الآيات = الواقع الاستقرائي لطبيعة استدراك الصحابة بعضهم علىٰ بعض، ففي دراسة استقرائية بعنوان: «**استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولىٰ**»[4] تم فيها جمع استدراكات الصحابة بعضهم علىٰ بعض في التفسير، ولا يوجد في تلك الاستدراكات استدراك واحد يتعلق بمسألة المنهج، وإنَّما تنحصر استدراكاتهم في تصحيح بعض الفهوم لبعض الآيات، ولو كان ثمة اختلاف منهجي في فهم النص لكان أولىٰ بالاستدراك، فالمنهج أولىٰ في الاستدراك من الخلاف الجزئي حول مفردة آية أو سياقها.

---

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات»، (٢/ ٣٣٨)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»، (٤٢/ ٣٩٨).

(٢) أخرجه الحاكم، (٢/ ٥٤٢)، رقم: (٣٨٤٥)، وقال: «حديث صحيح الإسناد».

(٣) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١/ ٧٠).

(٤) «استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولىٰ» أطروحة ماجستير منشورة، للدكتور نايف بن سعيد الزهراني، طبع ابن الجوزي.

وأيضًا تزكية بعضهم لبعض في التفسير، فعبد الله بن مسعود رضي الله عنه والذي يأتي في المراتب الأولىٰ من حيث عدد مرويات التفسير، يقول عن ابن عباس رضي الله عنهما: «نِعم ترجمان القرآن ابن عباس»[1].

وفي المقابل إذا فحصنا استدراك الصحابة علىٰ الخوارج، فسنجده ركز بشكل واضح علىٰ نقد المنهج، فابن عمر يبين أحد المشكلات المنهجية في تفسير الخوارج، فيقول: «انطلقوا إلىٰ آيات نزلت في الكفار، فجعلوها علىٰ المؤمنين»[2].

❁ ❁ ❁

ثانيًا: النظر إلىٰ المفسر/ المؤول من الناحية الاجتماعية (السيكولوجية):

إذا نظرنا إلىٰ جيل الصحابة واختبرنا طبيعة الانتماءات التي نشأ عليها، سنجد أنهم لديهم امتازوا عمَّن بعدهم بأنَّهم جيل ما قبل العقائدية/ وما قبل التقسيم:

مرحلة الصحابة تمثل مرحلة ما قبل تقسيم الإسلام إلىٰ طوائف ونحل، وماقبل المذاهب الفقهية والعقائدية، فقد كان الانتماء خلال هذه الحقبة يتم نحو الإسلام، ولم يكن هناك مكونات (مذهبية أو عقائدية) يدخل تحتها الصحابة غير اسم الإسلام، حيث كان هذا الجيل يمثل (العقيدة) في مرحلتها الأولىٰ، صحيح أن الصحابةكانوا يحملون اعتقادًا ومن بعدهم كذلك، وكانوا يفسرون القرآن ومن بعدهم كذلك. **لكن الذي يمايز بينهم وبين من بعدهم هو الذي يمايز بين (العقيدة) و(العقائدية)، فمفهوم (الاعتقاد) يتجلىٰ عند الصحابة في أنَّ حركتهم كانت تتلقىٰ المقولات من النص، وهو تلقٍ تسليمي خالٍ من التحيزات العقائدية/ المذهبية المسبقة،** حتىٰ تحيزات الجاهلية القبلية كانوا قد أقدموا علىٰ الإسلام بنية التخلي عنها لا بنية الدفاع عنها وتأصيلها -كما هو حال الطوائف فيما بعد في تعاملهم مع أنساقهم العقائدية- ولذلك كان الأصل فيها عرضها علىٰ الوحي، وبالتالي فهي تحيزات ليست راجعة لمصدر مقدس/ أو إمام مرجعي بأي صورة من الصور، بخلاف تحيزات من بعدهم، وهذا يعني أن جيل

---

(١) أخرجه الحاكم، (٣/ ٦١٨)، رقم: (٦٢٩١)، و«تهذيب الآثار»، لابن جرير، (١/ ١٧٢)، رقم: (٢٦٨).

(٢) رواه البخاري مُعلَّقًا، (١٢/ ٢٩٥، ٢٩٨).

الصحابة هو الجيل الذي اختص بكون مقولاته العقدية كانت متلقاة من الوحي على طاولة سبق إفراغها من أية تصورات ومقولات قبلية تحمل صبغة مقدسة يُعتقد صحتها.

وهذا بعكس (العقائدية) فمن بعدهم، والتي كانت تطلب من النص أن يكون وسيلة احتجاج على ما عندها من مقولات قد تم تشكليها مسبقًا.

إنَّ سلامة جيل الصحابة من الخلافات العقائدية التي حدثت في الأمة فيما بعد كان له أثره في تفسيرهم، يُعبِّر ابن مسعود رضي الله عنه عن حالة ما قبل التقسيم، فيقول: «من كان منكم متأسيًا؛ فليتأس بأصحاب محمد ﷺ؛ فإنَّهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبًا وأعمقها علمًا وأقلها تكلُّفًا وأقومها هديًا وأحسنها حالًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم؛ فإنَّهم كانوا على الهدى المستقيم»[1].

وابن عباس رضي الله عنهما في نقاشه مع الخوارج قَرَنَ بين عدم وجود أحد من الصحابة في معسكر الخوارج، وبين كونهم أعلم بتأويل القرآن، فقال: «جئتكم من عند أصحاب رسول الله، وليس فيكم منهم أحد ومن عند ابن عم رسول الله، وعليهم نزل القرآن وهم أعلم بتأويله»[2].

فهو يُرجع القضية إلى التفسير التالي وهو: أنَّه لمَّا كان سبب افتراق الخوارج هو فهمًا معينًا لبعض آيات كتاب الله قادهم إلى التكفير والقتال لمخالفيهم، بيَّن لهم أنَّ **عدم وجود أحد من الصحابة في معسكركم دليل على أنَّهم خالفوكم في فهمكم للقرآن، وهم أعلم بتأويله، فيلزمكم الرجوع إليهم، وفهم القرآن بالطريقة التي فهموها بها.**

كما أنَّ الزبير بن العوام رضي الله عنه عندما جاءه ابنه عبد الله، فقال له: لقيني ناس من أهل العراق فخاصموني في القرآن، فوالله ما استطعت بعض الرد عليهم، وهِبتُ المراجعة في القرآن، فشكوت ذلك إلى أبي -يعني: الزبير- فقال الزبير: إنَّ القرآن قد

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»، (٢/ ٩٧).

(٢) أخرجة عبد الرزاق في مصنفه، (١٠/ ١٥٨)، والنسائي في «السنن الكبرى»، (٥/ ١٦٦)، رقم: (٨٥٧٥).

قرأه كل قوم فتأولوه على أهوائهم وأخطؤوا مواضعه، فإن رجعوا إليك؛ **فاخصمهم بسنن أبي بكر وعمر -رحمهما الله-؛ فإنَّهم لا يحجدون أنَّهما أعلم بالقرآن منهم، فلما رجعوا خاصمتهم بسنن أبي بكر وعمر، فوالله ما قاموا معي ولا قعدوا**»[1].

فالزبير يوصي ابنه بإرجاع مجادليه إلى من يمثل ما قبل دخول (العقائدية)، التي ربما تسببت تحيزاتها بالاستدلال بالقرآن على غير وجهه، كما أشار الزبير في قوله: «إنَّ القرآن قد قرأه كل قوم فتأولوه على أهوائهم وأخطؤوا مواضعه».

إنَّ العقل عندما يتشرب فكرًا عقائديًّا معينًا سينعكس ذلك على نظرته للنصوص، فيصرفها -عن عمد أو غير عمد- إلى ما يوافق عقائديته التي نشأ عليها، وهذا له أثره البالغ في التفسير.

❊ ❊ ❊

ثالثًا: النظر في اجتهاد المؤول من الزاوية النفسية (السيكولوجية):

إذا نظرنا إلى جيل الصحابة من هذه الزاوية التي تبحث في دوافع المفسر الذاتية -شعورية كانت أم لا- فإنَّنا سنجد أمامنا أمرين يمثلان حالة تمايز لمفسري هذا الجيل، وهما:

(١) مستوى التدين:

فقُرب هذا الجيل من صاحب الرسالة ومعايشتهم له، كان له تأثيره على هذا الجيل وعلى ديانته، وهذه القضية في تقدمهم على مستوى التدين لا تتكئ على موضوع (عدالة الصحابة)، والذي هو موقف مجمل الطوائف التي تنتسب إلى أهل السنة بالمعنى العام[2] =**وإنَّما تتأكد هذه الأفضلية من خلال أمور من أبرزها:**

الأول: التزكية النبوية لعموم هذا الجيل في قوله: «**خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**».

الثاني: الواقع التاريخي لهذا الجيل، فهو يظهر أنه أفضل جيل وأقرب جيل لحال

---

(١) أخرجه ابن بطة في «الإبانة الكبرى»، (٢/ ٦٢٠).

(٢) انظر: «التقييد والإيضاح»، العراقي، (ص/ ٣٠٢)، و«تدريب الراوي»، السيوطي، (١/ ٢١٤).

النبي، ومهما حصل فيه من أحداث في بعض لحظاته التاريخية؛ فإنَّنا كلما ابتعدنا تاريخيًّا كان واقع الأجيال التالية من جهة التدين أقل من واقع هذا الجيل، ربما لاعتبارات كثيرة ليس هذا موطن تحديدها.

وهناك نص جميل في تقرير هذا المعنىٰ لأبي الحسن الندوي ننقله بطوله، يقول فيه: «الرسول ﷺ يغذِّي أرواحهم بالقرآن ويربي نفوسهم بالإيمان ويخضعهم أمام رب العالمين خمس مرات في اليوم عن طهارة بدن وخشوع قلب وخضوع جسم وحضور عقل، فيزدادون كل يوم سمو روح ونقاء قلب ونظافة خلق وتحررًا من سلطان الماديات ومقاومة للشهوات ونزوعًا إلىٰ رب الأرض والسموات ولم يزل الرسول ﷺ يربيهم تربية دقيقة عميقة.

ولم يزل القرآن يسمو بنفوسهم ويذكي جمرة قلوبهم. ولم تزل مجالس الرسول ﷺ تزيدهم رسوخًا في الدين وعزوفًا عن الشهوات، وتفانيًا في سبيل المرضاة، وحنينًا إلىٰ الجنة، وحرصًا علىٰ العلم وفقهًا في الدين ومحاسبة للنفس. يطيعون الرسل في المنشط والمكره.

وينفرون في سبيل الله خفافًا وثقالًا. قد خرجوا مع الرسول للقتال سبعًا وعشرين مرة في عشر سنين. وخرجوا بأمره لقتال العدو أكثر من مائة مرة. فهان عليهم التخلي عن الدنيا، وهانت عليهم رزيئة أولادهم ونسائهم في نفوسهم. ونزلت الآيات بكثير ممَّا لم يألفوه ولم يتعودوه. وبكل ما يشق علىٰ النفس إتيانه في المال والنفس والولد والعشيرة فنشطوا وخفوا لامتثال أمرها ... لقد كان هذا الانقلاب الذي أحدثه ﷺ في نفوس المسلمين وبواسطتهم في المجتمع الإنساني أغرب ما في تاريخ البشر، وقد كان هذا الانقلاب غريبًا في كل شيء: كان غريبًا في سرعته وكان غريبًا في عمقه وكان غريبًا في سعته وشموله. وكان غريبًا في وضوحه وقربه إلىٰ الفهم»(1).

فإذا تقرر بأن هذا الجيل من حيث الجملة هو الأكثر تدينًا من الأجيال المتعاقبة بعده، فما علاقة ذلك بالتفسير؟

فالجواب: أنَّ الذي يتصدىٰ لتفسير القرآن بين حالين من جهة علمه بالتفسير من عدمه:

(1) «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، الندوي (ص/ ١٠٢ - ١٠٤).

الحالة الأولىٰ: إمَّا أن لا يعلم مراد الله من الآية، فكلما كان أكثر تديُّنًا كان أكثر امتناعًا من أن يقول علىٰ الله بغير علم، وهذا الأمر شواهده كثيرة عند الصحابة، فعن أنس رضي الله عنه قال: «قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾ [عبس: ١]، فلما أتىٰ علىٰ هذه الآية: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] قال: عرفنا ما الفاكهة، فما الأب؟ فقال: لعمرك يا ابن الخطاب إنَّ هذا لهو التكلف»[١].

وقد قيل عن ابن عباس رضي الله عنه إنَّه سئل عن آية لو سئل عنها بعضكم لقال فيها، فأبىٰ أن يقول فيها[٢].

ويقول ابن عباس رضي الله عنه أيضًا: «كنت لا أدري ما ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ﴾ [فاطر: ١]، حتىٰ أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها. يقول: أنا ابتدأتها»[٣].

وهذه الشواهد تدل علىٰ الورع في القول علىٰ الله بغير علم، وهذا أثر من آثار الديانة.

الحالة الثانية: أن يكون حال المفسر العلم بتفسير الآية، فديانته توجب عليه التحري في البيان الصحيح للآية.

وهذا ما توضحه الآثار التي تبين حجم عناية الصحابة بتعلم القرآن، كما في قول ابن مسعود رضي الله عنه: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتىٰ يعرف معانيهن والعمل بهن»[٤]. وهذه العناية هي أحد انعكاسات قوة التدين.

ويشهد لكلتا الحالتين من أحوال الديانة وأثرها في تفسير الصحابة، حديث مسروق أنَّه قال: جاء رجل إلىٰ عبد الله، فقال: إنِّي تركت في المسجد رجلًا يفسر القرآن برأيه، يقول في هذه الآية ﴿يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ إلىٰ آخرها: يغشاهم يوم القيامة دخان يأخذ بأنفاسهم، حتىٰ يصيبهم منه كهيئة الزكام. قال: فقال عبد الله: من

---

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٢٤/ ١٢٠). وقال عنه ابن كثير: «إسناد صحيح»، «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (٨/ ٣٢٥).

(٢) مقدمة «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١/ ٨٠).

(٣) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٩/ ١٧٥)، وقال عنه ابن كثير: «إسناد جيد»، «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (١/ ٤٣).

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها وصححه الطبري في «جامع البيان في تأويل القرآن»، (١/ ٨٣).

علم علمًا فليقل به، ومن لم يعلم فليقل الله أعلم؛ فإنَّ مِن فِقْهِ الرجل أن يقول لِمَا لا يعلم: الله أعلم، إنَّما كان هذا لأنَّ قريشًا لَمَّا استعصت على النبي ﷺ دعا عليهم بسنين كسني يوسف، فأصابهم قحط وجهدوا حتىٰ أكلوا العظام، وجعل الرجل ينظر إلىٰ السماء، فينظر ما بينه وبين السماء كهيئة الدخان من الجهد، فأنزل الله ﷻ: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ۝ يَغْشَى النَّاسَ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، فأتىٰ رسول الله ﷺ فقيل: يا رسول الله، استسق الله لمضر؛ فإنَّهم قد هلكوا، قال: فدعا لهم، فأنزل الله ﷻ: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا الْعَذَابِ﴾ فلما أصابهم المرة الثانية عادوا، فنزلت: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ﴾ يوم بدر[(١)].

لكن التدين وحده لا يكفي في موافقة الحق، فالخوارج من أكثر الطوائف تدينًا ومع ذلك أنتج تفسيرهم أكثر المقولات تطرفًا وتكفيرًا للصحابة قبل غيرهم.

وهذه ملاحظة صحيحة إذا ما جعلنا (التدين) هو المعيار الوحيد الذي يؤدي إلىٰ التوفيق في عملية التفسير، أو جعلناه المبرر الوحيد لتمايز تفسيرهم عن غيره، إلَّا أنَّ الأمر ليس كذلك، فهذه الخصائص قوتها تكمن في مجموعها وليس في أفرادها.

(٢) مستوىٰ التلقي والتزكية:

فقد زكىٰ النبي -عليه الصلاة والسلام- هذا الجيل بشكل عام، وأمنهم علىٰ تبليغ هذا الدين، فقال: «ليبلغ الشاهد منكم الغائب»، وزكىٰ علىٰ وجه الخصوص عددًا من أفراد هذا الجيل الذين كانوا أئمة التفسير فيما بعد، فإذا كان أبرز مفسري الصحابة هم: ابن عباس، وأُبيٌّ بن كعب، وابن مسعود، وهم من أنتج أهم مدارس التفسير (=مدرسة مكة - مدرسة المدينة - مدرسة العراق)، فهؤلاء علىٰ وجه التحديد كانت لهم تزكية خاصة من النبي -عليه الصلاة والسلام- فيما يتعلق بعلاقتهم مع النص القرآني، ومن ذلك:

دعاء النبي ﷺ لبعضهم كابن عباس رضي الله عنه عندما قال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[(٢)]، وهو أكثر الصحابة رواية للتفسير.

---

(١) أخرجه مسلم، (٨/ ١٣١)، رقم: (٧٢٤٥)، «مسند أحمد»، رقم: (٣٦١٣).

(٢) أخرجه الحاكم كتاب «معرفة الصحابة»، (٣: ٣٦٥)، رقم: (٦٢٨٠)، وابن حبان، (١٥/ ٥٣٢)، رقم: (٧٠٥٥).

وفي حديث يُبّين ثناء النبي علىٰ علم أُبَيّ بن كعب بالقرآن، فعنه أنَّ النبي ﷺ سأله: «أي آية في كتاب الله أعظم؟»، قال: الله ورسوله أعلم، فرددها مرارًا، ثم قال أُبيّ: «آية الكرسي»، قال: «ليهنك العلم أبا المنذر»[١].

وعن الأحوص قال: «كنا في دار أبي موسىٰ مع نفر من أصحاب عبد الله، وهم ينظرون في مصحف، فقام عبد الله، فقال أبو مسعود: ما أعلم رسول الله ﷺ ترك بعده أعلم بما أنزل الله من هذا القائم، فقال أبو موسىٰ: أما لئن قلت ذاك، لقد كان يشهد إذا غبنا، ويُؤذن له إذا حُجبنا»[٢].

كما أنَّه جيل التلقي المباشر من النبي ﷺ كما يقول ابن مسعود رضي الله عنه: «قرأت من فيِّ رسول الله ﷺ سبعين سورة»[٣].

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله لأبي بن كعب «إنَّ الله أمرني أن أقرأ عليك ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾. قال: وسمَّاني لك؟ قال: نعم. قال: ثم بكىٰ»[٤].

ولذلك أوصىٰ النبي بأن يُقرأ القرآن عنهم فقال: «استقرئوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود، وسالم مولىٰ أبي حذيفة، وأُبيِّ بن كعب، ومعاذ بن جبل»[٥].

هذا التعبير عن التلقي والقراءة المباشرة للنص هو ما لا يمكن أن يحصل لغير هذا الجيل.

وهذا التراوح ما بين التزكية والتلقي أحد أسباب تمايز مفسري هذا الجيل عمَّن بعدهم، وقد وجد من بعدهم آثار ذلك، يقول مجاهد: «كان ابن عباس رضي الله عنه إذا فسر الشيء رأيت عليه نورًا»[٦].

كما أنَّ مجاهدًا يشير إلىٰ تفاضلهم في التفسير، فيقول: «لو كنت قرأت قراءة

---

(١) أخرجه أحمد، رقم: (٢١٢٧٨)، ومسلم: (١/ ٥٥٦).

(٢) أخرجه مسلم، رقم: (٢٤٦١)، (٤/ ١١٣).

(٣) أخرجه أحمد، رقم: (٤٠٠٠).

(٤) أخرجه مسلم، رقم: (٧٩٩).

(٥) أخرجه البخاري، رقم: (٣٧٥٨)، (٥/ ٢٧). ومسلم، رقم: (٢٤٦٤)، (٤/ ١١٨).

(٦) أخرجه عبد الله بن أحمد في «زوائد الفضائل»، رقم: (١٩٣٥).

ابن مسعود، لم أحتج أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن ممَّا سألت»[1].

هذه الخصائص مجتمعة تمكننا من إدراك سبب قلة اختلاف الصحابة في التفسير.

وقد أشار لهذا عدد من العلماء، مِن أقدمهم سفيان الثوري عندما قال: «ليس في تفسير القرآن اختلاف، وإنَّما هو كلام جامع يراد به هذا وهذا»[2].

ويؤكد هذا المعنىٰ ابن تيمية، فيقول: «**الخلاف بين السلف في التفسير قليلٌ، وخلافهم في الأحكام أكثر** من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلىٰ اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد»[3].

ويقول أيضًا عن اختلاف التنوع: «وعامة الاختلاف الثابت عن مفسري السلف من الصحابة والتابعين هو من هذا الباب»[4].

إنَّ التخفف من أعباء (العقائدية)، والعلم باللغة، ومعايشة النص وتنزيله، وقوة التدين، والتلقي المباشر، كلها أسباب موضوعية لتفسير هذه الظاهرة وهي قلة الخلاف بين الصحابة، وكثرته كلما ابتعدنا عن هذا الجيل.

تلك الخصائص السابقة هي التي بُني عليها القول بتمايز تفسير مفسري الصحابة علىٰ غيرهم، وبه يتحصل الجواب عن الاعتراض الذي يقول: لِمَ يتمايز فهم مفسري الصحابة علىٰ غيرهم مع اشتراك الناس في العقول والفهوم؟

فمن خلال تلك الخصائص تبيَّن أنَّ الأمر ليس راجعًا إلىٰ الاشتراك في أصل الفهم، وإنَّما الموجب أنَّه تحصل لهم من الخصائص ما لم يتحصل لغيرهم، كما أنَّ هذا التمايز لايعني -كما سبق أن افتتحنا به الكلام- إغلاق التعاطي مع التفسير بعد هذا الجيل.

---

(١) «سنن الترمذي»، رقم: (٢٩٥٢)، (٥/ ٢٠٠).

(٢) «سنن سعيد بن منصور»، (٥/ ٣١٢)، «السنة»، للمروزي، (ص/ ٧).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية، (١٣/ ٣٣٣).

(٤) المصدر السابق: (١٣/ ٣٨١).

(٤)

إشكالات منهجية على منهج تفسير الصحابة

مجملُ ما يُمكن أن يُشْكل علىٰ تفسير الصحابة ممَّا يتعلَّق بالمنهج يمكن تلخيصه في أربعة أمور: (إشكال المصادر)، و(إشكال الخطأ)، و(إشكال الجدل)، و(إشكال التساؤلات).

الإشكال الأول: إشكال المصادر (الأخذ عن بني إسرائيل):

ذكرنا أنَّ منهج الصحابة في التفسير يعود إلىٰ بيان القرآن، وبيان السنة، وبيان اللغة، لكنَّ رواية بعض الصحابة عن بني إسرائيل، فُسِّرت علىٰ أنَّها بداية لتأثير الاتجاهات العقائدية في تفسير القرآن[1]، ويُعنىٰ بذلك تأثير المسيحية علىٰ تفسير القرآن، وهذا الفهم لا يتوافق مع واقع تلك المرويات، فهناك مبالغة في بعض الدراسات المعاصرة في موضوع دخول الإسرائيليات في التفسير، لا من جهة وجودها، وإنَّما من جهة تأثيرها علىٰ تفسير النص القرآني. **فقبل إطلاق حكم كهذا لا بُدَّ من النظر في عدة أمور من شأنها أن توضِّح حقيقة رجوع الصحابة لهذه المرويات، وهي:**

(١) أنَّ رواية الصحابة عن بني إسرائيل كان مستندها الإذن النبوي في ذلك، فقد قال النبي ﷺ كما في حديث عبد الله بن عمرو ﵄: «بَلِّغُوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومَن كذب عليَّ متعمدًا؛ فَلْيَتَبَوَّأ مقعده من النار»[2].

---

(١) انظر: كتاب «التأثير المسيحي في تفسير القرآن»، لمصطفىٰ بوهندي، وكتاب «المواجهة بين القرآن والإسرائيليات»، و«البدايات الأولىٰ للإسرائيليات في الإسلام»، كلاهما لحسني يوسف الأطيَر.

(٢) أخرجه البخاري، (٣/ ١٢٧٥)، رقم: (٣٢٧٤).

وفي حديث أبي هريرة ﷺ قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويُفسِّرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «**لا تصدقوا أهل الكتاب، ولا تكذبوهم، وقولوا** ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية»[١].

ومع هذا الإذن في الرواية عنهم، وبيان منهج الحياد معها -عدم القبول أو الرفض- فقد نهىٰ النبي ﷺ عن سؤالهم الذي يكون من جهة البحث عن الهداية؛ فقد روىٰ جابر بن عبد الله ﷺ قال: «نسخ عمر ﷺ، كِتابًا من التوراة بالعربية، فجاء به إلىٰ النبي ﷺ، فجعل يقرأ ووجهُ رسول الله ﷺ يتغيَّر، فقال رجل من الأنصار: ويحك يا ابن الخطاب، ألا ترىٰ وجهَ رسول الله ﷺ؟ فقال النبي ﷺ: لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء؛ فإنَّهم لن يهدوكم وقد ضلوا، وإنَّكم إمَّا أن تُكذِّبوا بحق، أو تُصدِّقوا بباطل، والله لو كان موسىٰ بين أظهركم ما حلَّ له إلَّا أن يتبعني»[٢].

(٢) أنَّ الصحابة الذين وردت عنهم العديد من الإسرائيليات لم يأخذوا هذا الإذن علىٰ إطلاقه، أو رووها دون فحص أو ترشيد، فهؤلاء الذين رُويت عنهم تلك المرويات هم أنفسهم كانوا ينهون عن الأخذ عن بني إسرائيل، فهذا ابن عباس ﷺ يقول: «يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء؟ وكتابكم الذي أنزل علىٰ نبيكم ﷺ أحدث الأخبار بالله، محضًا لم يُشَبْ، وقد حدثكم الله أنَّ أهل الكتاب بدَّلوا من كُتُب الله وغيَّروا، فكتبوا بأيديهم، قالوا: هو من عند الله؛ ليشتروا به ثمنًا قليلًا؟ أوَلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ فلا والله، ما رأينا رجلًا منهم يسألكم عن الذي أنزل إليكم»[٣].

وجيء إلىٰ ابن مسعود ﷺ بكتاب من الشام، فنظر فيه، فدعا بطَسْتٍ، ثم دعا بماء فمرَسَه فيه، وقال: «إنَّما هلك من كان قبلكم باتباعهم الكتب وتركهم كتابهم»[٤].

وهذا النهي منهم متوجه إلىٰ الأخذ من بني إسرائيل علىٰ أساس أنَّهم مصدر للهداية، كما هو واضح من سياقات كلامهم، وهو يُفسر طبيعة اعتماد الصحابة علىٰ

---

(١) أخرجه البخاري، (٤/ ١٦٣٠)، رقم: (٤٢١٥).

(٢) أخرجه أحمد، (٣/ ٣٣٨)، رقم (١٤٦٧٢)، وأبو يعلىٰ، (٤/ ١٠٢)، رقم: (٢١٣٥).

(٣) البخاري، (٢/ ٩٥٣)، رقم: (٢٥٣٩).

(٤) أخرجه الدارمي، المقدمة، باب من لم يرَ كتابة الحديث، (١/ ١٣٤)، رقم: (٤٧٧).

هذه المرويات، حيث كان يقوم علىٰ أساس الاعتضاد وليس الاعتماد، كما تعبير ابن تيمية: «الإسرائيليات ليست من الأدلة الشرعية، والإسرائيليات يعتضد بها ولا يعتمد عليها»[1]. ويدل علىٰ ذلك، استقراء الموضوعات التي كانت ترد فيها هذه الإسرائيليات في التفسير -كما ستأتي الإشارة إليه بعد قليل- فمفسرو الصحابة كانوا علىٰ وعي بقضية التعامل النقدي مع الإسرائيليات، **ويدل علىٰ ذلك**:

(٣) أنَّ الصحابة مع نقلهم لها لم يكونوا يُسلِّمون بها دون عرضها للفحص والنقد، فقد قِيل لابن عباس ﷺ: «إن نوفًا البِكاليَّ[2] يزعُمُ أنَّ موسىٰ صاحب بني إسرائيل ليس هو موسىٰ صاحب الخضر، فقال: كذب عدوُّ الله، سمعت أُبيَّ بن كعب يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قام موسىٰ ﷺ خطيبًا في بني إسرائيل» الحديث[3].

ولذلك؛ فاستنكار بعض الإسرائيليات ونقدها كان أمرًا مبكرًا من ذاك الجيل الذي كان يتعامل معها علىٰ أساس نقدي، وليس أمرًا جديدًا ينتبه له البحث المعاصر.

(٤) أنَّ مفسري الصحابة مع تعاملهم النقدي مع هذه المرويات؛ فإنَّهم كانوا يمارسون عملية ترشيد لها، ويتضح هذا الترشيد من ثلاث زاويا[4]:

أولًا: الترشيد من حيث عدد المرويات، ولذلك فالذي صح نقله عنهم من تلك الروايات ليس بالشيء الكثير، وإذا أخذنا خبر الزاملتين اللتين أصابهما عمرو بن العاص من أهل الكتاب -إن قلنا بصحة الخبر-[5]؛ فإنَّ بعض الباحثين ذكر أنَّ عمرو بن العاص من أقطاب الرواة عن بني إسرائيل، لكن هذا الإطلاق يفتقد للسند العلمي، حيث إنَّنا لا نكاد نجد في كتب التفسير مرويات لعمرو بن العاص ذكرها عن بني إسرائيل، ممَّا يدل -إذا افترضنا صحة الخبر- أنَّ هناك عملية ترشيد في ذكر تلك المرويات.

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، (١/ ٣٤٣).

(٢) هو: نوف البكالي ابن امرأة كعب، ويُقال: أبو رشيد وهو ابن فضالة، من التابعين، يقال: إنَّه كان أحد الحكماء. ينظر: «الجرح والتعديل»، (٨/ ٥٠٥)، و«الأسماء المفردة»، للبرديجي، (١/ ٩٨).

(٣) أخرجه البخاري، (١/ ٥٦)، رقم: (١٢٢)، ومسلم، (٤/ ١٨٤٧)، رقم: (٣٢٨٠).

(٤) انظر: «المقدمات الأساسية في علوم القرآن»، الجديع، (ص/ ٣٤٦).

(٥) أحمد (١١/ ٤٢٧)، رقم (٦٨٣٤)، و«الإرشاد»، للخليلي (٢/ ٥٥٣).

ثانيًا: الترشيد من حيث مصادر أخذ المرويات؛ فإنَّهم أخذوا ذلك عن مُسلمة أهل الكتاب، مثل عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، ومعلوم أنَّ الأصل فيهم أنَّهم يتحرَّون؛ فلا يُحدِثون بما علموا كذبه، فهي ليست مثل الرواية عن الأحبار والرهبان الذين مازالوا علىٰ ديانتهم. ومع هذا التحري لم تسلم مرويات مسلمة أهل الكتاب من النقد، يقول معاوية بن أبي سفيان ﷺ عن كعب الأحبار: «إن كان من أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب، وإن كُنَّا لنبلوا عليه الكذب»[1].

ومعنىٰ «إن كنا لنبلوا عليه الكذب»: «أنَّ بعض الذي يُخْبِر به كعب عن أهل الكتاب يكون كذبًا، لا أنَّه يتعمد الكذب». والعرب تستعمل الكذب بمعنىٰ الخطأ لأنَّ كليهما إخبار بخلاف الواقع[2].

ثالثًا: الترشيد من حيث طبيعة الموضوعات التي كانوا يروونها عن أهل الكتاب، فهم لم يكونوا يرجعون لمروياتهم في كل المجالات، بل لو نظرنا في واقعها لوجدنا أنَّ غالبها ينحصر في تفاصيل القصص القرآني -سواء تفاصيل قصص بدء الخلق، أو قصص الأنبياء، أو القصص الأخرىٰ- وهذه التفاصيل: إمَّا تفصيلٌ لبعض الأحداث، أو تحديد أسماء بعض الشخصيات، أو تحديد أنسابهم أو ما شابه ذلك ممَّا ليس له أثر كبير علىٰ معاني مفردات وألفاظ القرآن، سواء من جهة ذكرها أو عدمه.

وبناءً علىٰ ذلك؛ فمجالات هذه المرويات محدودة؛ فهي لم تكن تتعرض لأصول العقائد والأحكام[3]، وما كان منها معارضًا لما ثبت في النص القرآني، أو النبوي حكموا عليه بعدم القبول.

مع الأخذ في الاعتبار أنَّ قبول بعض هذه المرويات أوْ رَدَّهَا أمر قد يختلف باختلاف التأويلات، فقد يجتهد بعض المتأخرين في نقد رواية إسرائيلية مروية عن بعض الصحابة ويرىٰ أنَّها ممَّا لا يمكن قبوله، ويكون قد تَوَهَّمَ ما ليس بمعارضٍ

(١) أخرجه البخاري، (٦/ ٢٦٧٩)، رقم: (٦٩٢٧).

(٢) انظر: «عمدة القاري»، (٢٥/ ٧٥).

(٣) انظر: «الإسرائيليات في تفسير الطبري»، آمال ربيع، (ص/ ٣٧٨)، و«التفسير اللغوي»، لأستاذنا مساعد الطيار، (ص/ ٦١).

معارضًا، فقد يتوهم بعض الناظرين في ذلك أنَّ هذه الرواية لا تليق بمقام النبوة -مثلًا-، وهي في حقيقة الأمر ليس فيها ما ينقص من قدر الأنبياء، ويتأكد هذا المعنىٰ إذا استصحبنا أنَّ أولىٰ الناس بمعرفة ما يُمكن قبوله أو رده ممَّا يتعلَّق بهذه المعاني هم الصحابة[1]، فهذا المعنىٰ وهو تعظيم قدر الأنبياء معنىٰ مشترك يعرفه الصحابة، ولا يصح المزايدة عليهم فيه، وعليه؛ تكون هذه المعارضة عند التحقيق: إمَّا ناشئة عن عدم التحقيق في طبيعة هذه الرواية من جهة سبب روايتها، أو نحو ذلك ممَّا هو محتفٌّ بالرواية.

الإشكال الثاني: إشكال الخطأ في تأويل النص (خطأ بعض الصحابة في الفهم):

مع رجوع الصحابة لتلك المنهجية في التفسير؛ إلَّا أنَّ الواحد منهم قد يخطئ في فهم آية من الآيات، وهذا شأن طبيعي نظرًا لتفاوت أفهامهم، كما في حديث عبد الله بن مسعود قال: لما نزلت ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] = شقَّ ذلك علىٰ أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: أيُّنا لا يظلم نفسه. فقال رسول الله ﷺ: «ليس هو كما تظنون؛ إنَّما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»[2]. وكما حصل في قصة عدي، حينما فسر آية ﴿ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[3]، وفي كلتا الحالتين لم يمنع النبي ﷺ الصحابة ﷺ من أن يُعملوا أذهانهم في تدبر كتاب الله -سبحانه- وفهمه، وإنَّما صحَّح لهم فهمهم ولم يتجاوز ذلك.

وفي المقابل: حذَّرهم من أن يتبعوا المتشابه من القرآن، كما في قوله ﷺ: «**إذا رأيتم الذين يتبعون المتشابه؛ فأولئك الذين سمَّىٰ الله فاحذروهم**»[4].

---

(١) انظر في التنبيه علىٰ هذا الموضوع: «شرح مقدمة في أصول التفسير»، لأستاذنا مساعد الطيار، (ص/ ١٧٤، ١٧٥).

(٢) أخرجه البخاري، (١/ ٢١)، رقم: (٣٢)، ومسلم، (١/ ١١٤)، رقم: (١٢٤).

(٣) أخرجه البخاري، (٢/ ٦٧٧)، رقم: (١٨١٧)، ومسلم، (٢/ ٧٦٦)، رقم: (١٠٩٠)

(٤) أخرجه مسلم، (٤/ ٢٠٥٣)، رقم: (٢٦٦٥).

إنَّ الخطأ في التأويل أمر طبيعي متىٰ ما التزم صاحبه مقصد الوصول إلىٰ الحقيقة، واجتهد في استخدام الأدوات المنهجية الموصلة إلىٰ ذلك دون تفريط؛ وفرق بين هذا النوع من الخطأ، والخطأ الذي يكون فرعًا عن منهج تأويلي عقائدي خاص تُؤَوَّلُ من أجله الآيات علىٰ مقتضىٰ معتقدات سابقة عن النص، فالأول منشؤه قصور في إدراك معنىٰ الخطاب، وهي سنة الله -سبحانه- في تفاوت العقول والأفهام، والثاني منشؤه بنية خاصة في التعاطي مع تأويل النص.

الإشكال الثالث: إشكال الجدل حول النص (جدل بعض الصحابة حول بعض الآيات القرآنية):

وردت بعض النصوص التي تشير إلىٰ وقوع الجدل بين الصحابة في بعض الآيات، ومن ذلك حديث عبد الله بن عمرو قال: هجَّرت إلىٰ رسول الله يومًا، فسمعت أصوات رجلين اختلفا في آية، فخرج رسول الله ﷺ يُعرَف في وجهه الغضب، فقال: «**إنَّما أهلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب**»[1].

وفي حديث آخر، عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄ قال: لقد جلست أنا وأخي مجلسًا ما أحب أن لي به حمر النعم، أقبلت أنا وأخي، وإذا مشيخة من أصحاب رسول الله جلوس عند باب من أبوابه، فكرهنا أن نفرق بينهم فجلسنا حَجْرةً؛ إذ ذكروا آية من القرآن، فتماروا فيها حتىٰ ارتفعت أصواتهم، فخرج رسول الله ﷺ مغضبًا قد احمرَّ وجهه يرميهم بالتراب، ويقول: «مهلًا يا قوم! بهذا أهلكت الأمم من قبلكم، باختلافهم علىٰ أنبيائهم، وضربهم الكتب بعضها ببعض، إنَّ القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضًا، بل يصدق بعضه بعضًا، فما عرفتم منه؛ فاعملوا به، وما جهلتم منه؛ فردوه إلىٰ عالِمه»[2].

هذا الحديث يُبيِّن أنَّ ثمة جدلًا وقع بين الصحابة حول بعض الآيات، والنبي -عليه الصلاة والسلام- عالج هذا الموقف الجدلي عبر آليتين:

الأولىٰ: حدَّد لهم محل الخلل في الموقف، وهو: التعامل مع القرآن كآيات

---

(١) أخرجه مسلم، (٤/ ٣٥٨)، رقم: (٢٦٦٦).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند»، (٢/ ١٨١)، رقم: (٦٧٠٢).

مستقلة يُعارض بعضها بعضًا، وإلىٰ هذا أشار بقوله: «وضربهم الكتب بعضها ببعض».

الثانية: بيَّن لهم طريقة المعالجة المنهجية لذلك، **والتي تتلخص في حالتين**:

حالة التمكن من المعالجة وهي اعتبار القرآن بنية متكاملة يُرجع بعضه لتفسير بعض، وذلك في قوله: «إنَّ القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضًا، بل يصدق بعضه بعضًا».

وحالة العجز العلمي، ويكون التعامل هو بتفويض علمه إلىٰ الله، وعدم جعل عدم العلم طريقًا إلىٰ بناء مواقف تجاه النص، وذلك في قوله: «فما عرفتم منه؛ فاعملوا به، وما جهلتم منه؛ فردوه إلىٰ عالِمه».

إنَّ هذا الجدل الذي وقع من بعض الصحابة يُمثِّل حالة عارضة، وليست حالة عقائدية ثابتة، تُحاكم النصوص إليها، كما هو الحال في المراحل اللاحقة، وهذا هو محل المفارقة الأولىٰ بينه وبين حالات الجدل العقائدي اللاحقة.

ومع ذلك قام النبي -عليه الصلاة والسلام- بمعالجته، والتحذير منه؛ لأنَّ الجدل من عادته أن يبدأ علىٰ أنَّه حالة عارضة، حتىٰ إذا ما استمر؛ تحوَّل إلىٰ حالة ثابتة تصنع لنفسها أنساقها المفاهيمية الخاصة، كما حصل فيما بعد، وهذا هو محل المفارقة الثانية، وهي أنَّ هذا الجدل الذي حصل بين الصحابة لم يكن فرعًا عن أنساق عقائدية يتم الدفاع عنها، ومحاولة إثبات مشروعيتها، بخلاف الحال الجدلي العقائدي فيما بعد.

الإشكال الرابع: التساؤل حول النص:

ثمة مواقف عند الصحابة يظهر فيها تساؤلات حول النص، من خلال إيراد بعض الأحاديث التي يُفهم منها مخالفة القرآن، كما حصل من عائشة عندما قال النبيﷺ: «من نُوقش الحساب عُذب»؛ قلت: يا رسول الله، أَوَلَيس يقول الله -تعالىٰ- في كتابه: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧، ٨]، فقال: «ذلك العرض»[1].

(١) أخرجه البخاري، رقم: (٦٥٣٦)، ومسلم، رقم: (٢٨٧٦).

وكما حصل من حفصة رضي الله عنها لما قال النبي -عليه الصلاة والسلام-: «**لا يدخل النار أحدٌ بايع تحت الشجرة**»، فقالت: أليس الله -تعالىٰ- يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾، فقال النبيﷺ: «﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا﴾ [مريم: ٧٢]».

فهذه الأمثلة وغيرها نوع من السؤال الإشكالي، وفرق بين الاستشكال والاعتراض؛ فإنَّ الاستشكال يعرض لأي مخاطب، سواء من الصحابة أو غيرهم، ولذلك؛ فإنَّ النبي -عليه الصلاة والسلام- لم ينكر عليهم هذا النوع من الاستشكال، وإنَّما عاجله بالجواب التفسيري له.

وهذا الإقرار النبوي للسؤال الإشكالي، يمنح قارئ النص مساحة أكبر لتفهمه ومعرفة آياته علىٰ نحوٍ يؤدي في نهاية المطاف إلىٰ الوصول إلىٰ مقصود الهداية التي يريدها الله -سبحانه- من تنزيل هذا الكتاب.

وفرق بين هذا التساؤل الإشكالي في صورته البسيطة وبين التساؤل الإشكالي النسقي العقائدي في صورته المركبة التي جاءت فيما بعد. إنَّ التساؤل الإشكالي البسيط يستجيب للجواب من أول وهلة عندما يأتيه، بينما الإشكال النسقي العقائدي لا يمكنه الاستجابة للجواب بسهولة؛ لأنَّ الجواب ربما أدىٰ لزعزعة النسق بكامله، وهذا أمر من الصعب قبوله، وحتىٰ تتم المحافظة علىٰ هذا النسق يقوم المفسِّر بتأويل النص؛ ليتوافق مع هذا النسق العقائدي.

هذا التفريق بين أنماط التساؤلات هو ما أشار إليه علي رضي الله عنه عندما طلب بنفسه أن يُسأل عن القرآن، فقال: «سلوني عن كتاب الله، فوالله ما من آية إلَّا أنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار، أم في سهل نزلت أم في جبل»، فقام إليه ابن الكواء -وهو رأس من رؤوس الخوارج- فقال له: «يا أمير المؤمنين: ما الذاريات ذروًا؟»، فقال له: «ويلك!! سل تفقُّهًا، ولا تسأل تعنُّتًا». ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾: الرياح ...»[1].

ويؤكد هذا أنَّ عائشة نفسها صاحبة الإشكال السابق هي التي قالت للمرأة التي سألتها عائشة: «ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟»، قالت: «أحرورية أنت؟! كنا نحيض علىٰ عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر، فيأمرنا بقضاء الصوم ولا يأمرنا

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره، (٢/ ١٩٥)، والطبري: (٢١/ ٤٨٠).

بقضاء الصلاة»[1]. فعائشة ﵂ أنكرت علىٰ المرأة تساؤلها الذي قد يُشْعِرُ بنوع من عدم التسليم، وشَبَّهَتْهُ بالتساؤلات (العقائدية) عند الخوارج التي أصبحت أنساقًا تحاكم إليها النصوص، ثم أحالتها إلىٰ مُجَرَّد أمر النبي ﷺ بذلك لا غير، وهذا فيه دليل علىٰ التسليم لأمر رسول الله وعدم الاعتراض عليه.

هذا النهج التسليمي عند عائشة للنص هو الذي تؤكده شواهد كثيرة من واقع تعامل الصحابة مع النص، ومن ذلك: أن سالم بن عبد الله حدثه أنَّه سمع رجلًا من أهل الشام وهو يسأل عبد الله بن عمر ﵄ عن التمتع بالعمرة إلىٰ الحج، فقال عبد الله بن عمر ﵄: «هي حلال، فقال الشامي: إنَّ أباك قد نهىٰ عنها، فقال عبد الله بن عمر ﵄: أرأيت إن كان أبي نهىٰ عنها وصنعها رسول الله ﷺ أَأَمْر أبي نتبع، أم أمر رسول الله ﷺ؟ فقال الرجل: بل أمر رسول الله ﷺ فقال: لقد صنعها رسول الله ﷺ»[2].

فابن عمر ﵄ أرجع هذا الرجل إلىٰ المحكم وهو أمر رسول الله ﷺ، ولا يُقال هنا: كيف يخالف عمرُ ﵁ النبيَّ ﷺ في أمر متعة الحج؟ لأنَّ عمر ﵁ إنَّما كان يريد أن يبقىٰ البيت معمورًا طوال السنة، ولا يصبح مهجورًا، فمن استطاع أن يأتي للحج في سفرة والعمرة في سفرة؛ فهذا أفضل له، هذا تأويل عمر ﵁ في هذه المسألة.

وابن عباس ﵄ لما حثَّ الناس علىٰ التمتع؛ فقالوا: إنَّ أبا بكر وعمر ينهيان عنها! قال عنهم: «أراهم سيهلكون! أقول: قال النبي ﷺ ويقولون: نهىٰ أبو بكر وعمر»[3].

وهذا يقال فيه ما يُقال في الذي قبله، ويُضاف إليه: أنَّه لا يُقال: إنَّ الصحابة اعتمدوا علىٰ أبي بكر وعمر وتركوا المصادر الأعلىٰ قيمة وهي الكتاب والسنة، -هذا إن ثبت أنَّ المخاطبين هم من الصحابة وإلَّا فالأظهر أنَّه يُخاطب التابعين- وعلىٰ أيِّ الاحتمالين؛ فإنَّ حال مَن خاطبهم ابن عباس ﵄ أنَّهم اعتمدوا علىٰ قول أبي بكر

---

(١) أخرجه البخاري، (١/ ١٢٢)، رقم: (٣١٥)، ومسلم، (١/ ٢٦٥)، رقم: (٣٣٥).

(٢) أخرجه الترمذي، (٣/ ١٨٦)، رقم: (٨٢٤).

(٣) أخرجه أحمد، (١/ ٣٣٧)، و«الضياء في المختارة»، (١٠/ ٣٣١)، رقم: (٣٥٧).

وعمر رضي الله عنهما لكونهما أعلم وأعرف بسنة النبي ﷺ، فبيَّن ابن عباس رضي الله عنه، (وهو المعظم لشأن هذين الرجلين كما سبق في كلامه) بيَّن لهم أنَّه إذا ظهرت لكم السنة واضحة بيِّنة، فلا تستدلوا بعدها بقول أحد، ولذلك؛ فإنَّه كان رضي الله عنه إذا سئل عن الأمر، فكان في القرآن أخبر عنه، وإن لم يكن في القرآن وكان عن رسول الله ﷺ أخبر عنه، فإن لم يكن؛ فعن أبي بكر وعمر؛ فإن لم يكن؛ قال فيه برأيه[1].

❁ ❁ ❁

وبهذا نكون قد أتينا علىٰ نهاية هذا الفصل الذي سينطلق البحث بعده في الحديث عن مناهج التأويل العقائدي معتمدًا علىٰ التحقيب السابق، وسيتحدث عن مناهج التأويل بعد مرحلة العقائدية، وعلىٰ هذه المناهج ستُبْنىٰ فصول البحث اللاحقة، التي تبحث بعد ذكر المناهج آثارها علىٰ إنتاج إشكاليات التفسير، وعلىٰ التعامل مع مصادره، ونختم بنقاش مدىٰ قابلية النص القرآني لهذه النزعات الاستدلالية.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة، (٤/ ٥٤٣، ٥٤٤)، رقم: (٢٢٩٨٧).

البَابُ الثَّانِي

التَّفْسِيرُ الْقُرْآنِـيُّ مَا بَعْدَ الْعَقَائِدِيَّةِ

(الْـمَنَاهِجُ الْعَقَائِدِيَّةُ فِـي تَفْسِيرِ النَّصِّ الْقُرْآنِـيِّ)

تمهيد

إذا تجاوزنا مرحلة الصحابة (ماقبل العقائدية) وانتقلنا إلىٰ المرحلة اللاحقة، فإننا نلاحظ أنه لم يظهر عند جيل كبار علماء التابعين مناهج تأويلية مغايرة لمنهج جيل الصحابة، وطبيعي أن لا يحصل ذلك؛ لأنَّنا نجد أنَّ غالبية علماء هذه الطبقة في التفسير هم ممَّن تخرج علىٰ يد مفسري الصحابة.

فإذا كان أكثر الصحابة رواية في التفسير هم: ابن عباس، ثم ابن مسعود، ثم أُبيُّ بن كعب = فإنَّ أهم مفسري الجيل التالي من التابعين هم من خريجي مدرسة هؤلاء الثلاثة، فعنهم نشأت أهم مدارس التفسير:

- فمدرسة مكة، ومفسرها ابن عباس، تخرَّج منها أشهر المفسرين، وهم: مجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، وعكرمة مولىٰ ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح، وطاووس بن كيسان.

- ومدرسة المدينة، ومفسرها أُبيُّ بن كعب، تخرج منها أشهر المفسرين هناك، ومنهم: محمد بن كعب القرظي، وأبو العالية الرياحي، وزيد بن أسلم.

- ومدرسة العراق، ومفسرها ابن مسعود، تخرج منها كُلٌّ من: مسروق بن الأجدع، والحسن البصري، وقتادة بن دعامة السدوسي، ومرة الهمذاني.

وهذا ما يُفسر التقارب المنهجي بين تفسير هذه الطبقة من التابعين وتفسير الصحابة.

وأمَّا ما حصل من ممارسات فيها خروج عن هذا المنهج في تلك الفترة؛ فهي تصرفات فردية قام الصحابة بتصحيحها؛ كما حصل من صبيغ بن عسل التميمي: «فعن نافع مولىٰ عبد الله ابن عمر رضي الله عنه أنَّ صبيغًا العراقي جعل يسأل الناس عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين حتىٰ قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص إلىٰ عمر بن الخطاب، فلمَّا أتاه الرسول بالكتاب فقرأه، فقال: أين الرجل؟ فقال: في الرحل فقال

عمر: أبصر أن يكون ذهب فتصيبك مني به العقوبة الموجعة، فأتاه به، فقال عمر: تسأل محدثة . . . فأرسل عمر إلىٰ رطائب من جريد، فضربه بها حتىٰ ترك ظهره وبرة، ثم تركه حتىٰ برأ، ثم عاد له فتركه حتىٰ برأ، فدعا به ليعود عليه، فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلًا جميلًا، وإن كنت تريد أن تداويني فقد والله برئت، فأذن له عمر إلىٰ أرضه، وكتب إلىٰ أبي موسىٰ الأشعري: أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فاشتدَّ ذلك علىٰ الرجل، فكتب أبو موسىٰ إلىٰ عمر: أن قد حسنت توبته. فكتب عمر أن يأذن للناس بمجالسته»[1]. فهذا الصنيع من صبيغ وغيره هو تصرفات فردية، ولم تُمثل منهجًا تأويليًا معينًا.

وبالرغم من ذلك؛ فإنَّ النصوص القرآنية والنبوية تنبأت بظهور مناهج جديدة في تأويل النص القرآني في سياق التحذير منها، ومن أهم تلك النصوص:

قول الله -تعالىٰ-: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾.

وأكد النبي ﷺ ظهور ذلك بقوله ﷺ: «**إذا رأيتم الذين يتبعون المتشابه؛ فأولئك الذين سمَّىٰ الله فاحذروهم**»[2].

ثم جاء الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: «**سيأتي أناس سيجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن؛ فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله**»[3].

هذه نصوص تدل علىٰ أنَّه ستظهر مسارات تأويلية جديدة في التعامل مع تفسير النص القرآني، ولم يكن ذلك إلَّا مع ظهور أول تحول عقائدي حصل في تاريخ المسلمين في نهاية عصر عثمان رضي الله عنه وبدايات عصر علي بن أبي طالب علىٰ يد الخوارج، حيث بدأت تتشكل مرحلة جديدة من مراحل تفسير النص القرآني، فظهرت عدة اتجاهات عقائدية مغايرة عن منهج الجيل الأول وكان لها أثرٌ كبيرٌ في مسار التفسير.

فقد دفعت (العقائدية) إلىٰ تدشين هذه المرحلة التأويلية الجديدة، وتطور ذلك تباعًا

---

(١) أخرجه الدارمي في سننه، (١/ ٦٧)، رقم: (١٤٨).

(٢) أخرجه مسلم، (٤/ ٢٠٥٣)، رقم: (٢٦٦٥).

(٣) المصدر السابق: (١/ ١٢٣)، و«الشريعة»، الآجري، (١/ ٤٠٩).

بعد أول خلاف عقائدي للخوارج، حيث ظهرت الشيعة في نفس الفترة الزمنية، ثم ظهرت مقالات الإرجاء (المرجئة)، والقدر (القدرية)، ثم ظهرت الجهمية والمعتزلة، وتطورت بعد ذلك المذاهب الكلامية، ثم ظهر بعد ذلك الفلاسفة الإسلاميون.

هذه الخلافات العقائدية أنتجت معها مجموعة من المناهج التأويلية الجديدة، التي كانت تتشكل وتتطور تبعًا لتشكل وتطورات السجالات والجدالات العقائدية، ومن هنا تتدخل (العقائدية) لتمارس دورها، وتدفع بين حين وآخر إلىٰ تمظهرات منهجية مختلفة عن سابقتها.

سنحاول في هذا القسم أن نتتبع أثر هذه الجدالات العقائدية في مسار التأويل، ونرصد ذلك من جهتين:

الجهة الأولىٰ: في كيفية مساهمتها في تشكيل المناهج التأويلية ابتداء.

الجهة الثانية: في كيفية مساهمة هذه السجالات العقائدية في تطوير المناهج التأويلية داخل كل مذهب ومن ثم انتقالها من مرحلة إلىٰ أخرىٰ.

وقبل الدخول في ذلك من المهم الإشارة إلىٰ أمرين:

الأول: أننا سنعتمد في تقسيم هذه المناهج علىٰ طبيعة البنية الكبرىٰ التي دارت حولها جميع تلك المناهج، حيث إن تلك المناهج يجمعها بنية أساسية واحدة، تتراوح ما بين (ثنائية الظاهر والتأويل).

ففي الطور الأول من ظهور الطوائف، والذي خرجت فيه الخوارج والشيعة، انحازت هذه الطوائف إلىٰ واحد من هذين الخيارين، فالخوارج وهم أول مَن ظهر بمنهج تأويلي للنص بعد منهج الصحابة، تبنوا منهج (الإيغال في الظاهر)، وعلىٰ العكس منهم، وفي زمن مقارب ظهر المنهج التأويلي الثاني عند غلاة الشيعة الأوائل، وتبنوا المنهج المقابل وهو (الإيغال في التأويل).

أمَّا في الطور الثاني وبعد تشكُّل المنهجين السابقين في حقبة زمنية متقاربة، تشكَّلت مناهج تأويلية تسعىٰ إلىٰ الجمع ما بين (الظاهر والتأويل)، وكان لكُلٍّ واحد منهم طريقته في هذا الجمع.

فمنهج أهل الحديث الذي بدأ يترسم وتتحدد معالمه بعد ظهور هذه الخلافات

اعترف بالظاهر والتأويل، وحاول التوفيق بينهما، مع الميل إلىٰ اعتبار الظاهر، وهو ما أطلقنا عليه (منهج الوصل الظاهري). أي: الوصل بين الظاهر والتأويل مع الميل للظاهر، علىٰ ما سيأتي تفصيله.

ويُقابله منهج المتكلمين الذي ظهر بعد ذلك علىٰ يد المعتزلة، ثم الأشاعرة والماتريدية، فقد اعترف أصحابه بالظاهر والتأويل، وحاولوا التوفيق بينهما مع الميل للتأويل، وهو ما أطلقنا عليه (منهج الوصل التأويلي)، أي: إنَّهم وصلوا بين الظاهر والتأويل، لكنهم مالوا إلىٰ التأويل.

أمَّا في الطور الثالث والذي خرج فيه الاتجاه الفلسفي، فقد اعترف الفلاسفة بذات الثنائية الظاهر والتأويل، وحاولوا التوفيق بينهما، ولكن من خلال الفصل ما بينهما، وليس الوصل كما هو حال المتكلمين وأهل الحديث؛ حيث فصلوا بين الظاهر والباطن فجعلوا الظاهر للعامة، والتأويل للخاصة، وانقسموا إلىٰ اتجاهين: المشائين والإشراقيين، وتشكل عنهما ما سميناه: (منهج الفصل المشائي)، و(منهج الفصل الإشراقي).

أمَّا الطوائف الأخرىٰ (الإباضية - الزيدية - الصوفية - الإسماعيلية)؛ فمناهجها في التأويل هي امتداد لواحد من تلك المناهج السابقة، علىٰ ما سيأتي بيانه بالتفصيل.

والخلاصة: إنَّنا إذا أردنا أن نختصر بنية مناهج التأويل العقائدي في التفسير، فيمكننا القول: إنَّها تدور حول ثنائية (الظاهر والتأويل).

وفي الصفحات القادمة من هذا المبحث سنتتبع هذه البنية التأويلية التي تتراوح مابين الظاهر والتأويل ونتعرف علىٰ مناهجها، ونركز علىٰ المعاقد الكُبرىٰ لهذه المناهج، وبيان أسسها التي بنت عليها نظرية التفسير، وتطورات هذه النظريات داخل المذهب الواحد، مع الإشارة إلىٰ امتدادات كل منهج تأويلي فيمن بعده، وعلاقة كل ذلك بتطورات الجدل والمقولات العقائدية.

والثانية: أننا غالبًا ما نستخدم لفظ (التأويل) هنا بمعناه الاصطلاحي المتأخر، حيث ترجع استعمالات لفظ التأويل إلىٰ ثلاثة معاني:

المعنىٰ الأول: تفسير الكلام وبيان معناه، ومنه قول النبي ﷺ: (اللهم فقّهه في

الدين وعلمه التأويل»[1]، يقول الطبري: «وأما قوله ﷺ: «وعلمه التأويل»، فإنه عنىٰ بالتأويل، ما يؤول إليه معنىٰ ما أنزل الله تعالىٰ ذكره علىٰ نبيه من التنزيل وآي الفرقان، وهو مصدر من قول القائل: «أولت هذا القول تأويلًا»»[2].

المعنىٰ الثاني: ما تؤول إليه حقيقة الكلام، وهذا راجع إلىٰ العاقبة والمصير في اللغة.

وأما المعنىٰ الثالث -وهو المستخدم في اصطلاحات المتأخرين-: هو صرف اللفظ عن المعنىٰ الراجح إلىٰ المعنىٰ المرجوح لدليل يقترن به، فيرىٰ الماتريدي أن: التأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة علىٰ الله[3].

ويعرفه الغزالي بقوله: «التأويل: عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب علىٰ الظن من المعنىٰ الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلىٰ المجاز»[4].

وكذلك الرازي: «التأويل: عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب علىٰ الظن من المعنىٰ الذي دل عليه الظاهر»[5].

وعلىٰ ذلك سار غالب علماء الأصول والتفسير عند استخدامهم لهذا اللفظ، يقول ابن تيمية في ذلك: «فإن التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم، هو صرف اللفظ عن المعنىٰ الراجح إلىٰ المعنىٰ المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف، فإذا قال أحدهم: هذا الحديث أو هذا النص مؤول أو هو محمول علىٰ كذا، قال الآخر هذا نوع تأويل، والتأويل يحتاج إلىٰ دليل والمتأول عليه وظيفتان، بيان احتمال اللفظ للمعنىٰ الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنىٰ الظاهر، وهذا هو

---

(١) مسند أحمد (١/ ٢٢٦، ٢٦٩، ٣١٤، ٣٢٨، ٣٣٥)، ومسند إسحاق بن راهويه (١/ ٢٣٠)، ومصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٣٨٣)، والمستدرك علىٰ الصحيحين (٣/ ٦١٥).

(٢) «تهذيب الآثار»، الطبري، مسند ابن عباس، السفر الأول، (ص/ ١٨٣).

(٣) «تأويلات أهل السنة»، الماتريدي، (١/ ٣٤٩).

(٤) «المستصفىٰ»، الغزالي، (١/ ١٩٦).

(٥) «المحصول»، الرازي، (٣/ ٢٣٢).

التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات، إذا صنف بعضهم في إبطال التأويل أو ذم التأويل، أو قال بعضهم: آيات الصفات لا تؤول، وقال الآخر: بل يجب تأويلها، وقال الثالث: بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة ويترك عند المصلحة، أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلىٰ غير ذلك من المقالات والتنازع»[1].

والمقصود أننا نعتمد هذا المعنىٰ عندما نعبر عن بالتأويل، أما لفظ التفسير فمعناه أعم حيث يدخل فيه معنىٰ التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الظاهر، ويدخل فيه كذلك تفسير اللفظ علىٰ ظاهره، ولذلك فإننا إذا استعملنا اللفظين في مقابلة بعضهما البعض، فإنا نعني بالتفسير بيان معنىٰ اللفظ وفقًا للمعنىٰ الظاهر، بينما نعني بالتأويل المعنىٰ غير الظاهر من اللفظ.

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٢٨٨).

الفَصْلُ الأوَّلُ

مَنَاهِجُ الانْحِياز (الظَّاهِرِ أَوِ التَّأْوِيلِ)

أَوَّلًا: منهجُ الإيغالِ في الظاهرِ

(الخوارج)

تمهيد

المنهج الأول الذي ظهر مع أول خلاف عقائدي هو منهج (الإيغال في الظاهر)، وتبناه الخوارج، وهو يتناسب مع طبيعة مقولاتها العقائدية التي ستأتي معنا.

ويعترضنا عند البحث في تتبع المنهج التأويلي للخوارج أمران:

الأول: التحرير العلمي في تحديد من هم (الخوارج)، لأن مسمىٰ الخوارج تحوَّل إلىٰ مسمىٰ إشكالي، والسبب وراء ذلك: أنَّ هذه التسمية لها تعلق بمجموعة مراحل تاريخية، لكل مرحلة منها مواصفاتها الخاصة، ولا بُدَّ من فصل كل مرحلة عن الأخرىٰ؛ لأنَّ كل واحدة منها لها سماتها الخاصة التي ستؤثر علىٰ تحديد المسمىٰ.

والثاني: غياب المدونة الأساسية لهم، لأن مدونات الطوائف هي الممثل الرسمي لها، وهي التي تُمكِّننا من نسبة الأقوال إليها علىٰ وجه الدقة والتحرير، وممَّن أشار لهذه الإشكالية بخصوص الخوارج؛ ابن النديم في «الفهرست»، حيث يقول: «وهؤلاء قوم كتبهم مستورة قلَّما وقعت؛ لأنَّ العالم تشنؤهم وتتبعهم بالمكاره»[(١)].

والإشارة نفسها نجدها عند ابن تيمية في قوله: «وأقوال الخوارج إنَّما عرفناها من نقل الناس عنهم، ولم نقف لهم علىٰ مُصنَّف»[(٢)].

والتقديم بهذا هو تمهيدٌ للقول بأنَّ بحوثًا عقائدية/ كلامية في حقيقة هذه المسميات ومنهجها تتطلَّب كثيرًا من التدقيق والاحتراز والتفكير.

---

(١) «الفهرست»، ابن النديم، (ص/ ٢٩١).

(٢) «الفتاوىٰ»، (١٣/ ٤٨، ٤٩).

(١)

في التطورات التاريخية لمسمى الخوارج

من المهم قبل الحديث عن منهج التفسير لدىٰ الخوارج، تحديد (من هم الخوارج) الذين نتتبع منهجهم في التفسير؟ فمسمىٰ (الخوارج) قد تطور خلال مجموعة مراحل زمنية، وتغير من معنىٰ إلىٰ آخر، وتعتمد رحلة تتبع المسمىٰ عبر هذه المراحل علىٰ لحظة الخروج الواقعي لهذه الطائفة في التاريخ، أي: (لحظة التحقق التاريخي) = والتي ستكون هي المرتكز للتحقيب، أي: إنَّا إذا أردنا تحديد معنىٰ (الخوارج) أمام ثلاث مراحل، هي:

ما قبل التحقق التاريخي (قبل خروجهم)، **لحظة التحقق التاريخي** (لحظة وجودهم)، **ما بعد التحقق التاريخي** (بعد خروجهم).

وسنلاحظ من خلال هذا التحقيب أنَّ لكل حقبة مدونة تراثية هي أكثر التصاقًا بها، حيث إنَّ المدونات التراثية التي اهتمت بذكر الخوارج، هي: كتب الحديث، كتب التاريخ، كتب الأدب، كتب العقائد، كتب الفقه، كل واحدة من تلك الكتب اهتمت بالخوارج من واقع انشغالاتها.

فكتب الحديث، التي تهتم بالربط بين الأحكام والحديث النبوي، اهتمت بذكر (الخوارج) من جهة الربط بين المواصفات التي جاء النص النبوي بالإخبار عنها بخصوص طائفة معينة ستخرج لاحقًا، وبين مواصفات (الخوارج) في التمثل التاريخي.

وكتب التاريخ والأدب، التي تهتم بذكر الأخبار التاريخية، ذكرت أخبار (الخوارج) وواقعهم، وأشعارهم.

وكتب العقائد اهتمت بالخوارج؛ لأنَّ ما يشغلها هو الجانب النظري، وهو بيان

معتقداتهم، سواء بقصد تفصيلها، كما في كتب المقالات والفرق، أو بقصد التحذير منها، كما في كتب العقائد العامة.

وكتب الفقه اهتمت بذكر الخوارج؛ لأنَّ ما يشغلها هو الجانب العملي، المتعلق بكيفية التعامل معهم علىٰ أرض الواقع كطائفة خارجة علىٰ النظام السياسي.

ولذلك؛ فإنَّ المدونة الأهم في حقبة ما قبل التحقق التاريخي هي: **(المدونة الحديثية)**، وفي حقبة التحقق التاريخي: **(المدونة التاريخية)**، وفي الحقبة الثالثة: مابعد التحقق التاريخي: **(المدونة العقائدية والفقهية)**.

الحقبة الأولىٰ: ما قبل التحقق التاريخي (حضور المواصفات وغياب المسمىٰ):

تبدأ هذه الحقبة من موقف ذاك الرجل الذي ظهر في عصر النبي -عليه الصلاة والسلام-، عندما كان يقسم الغنائم بين أصحابه، فقام مُتَّهِمًا تصرف النبي ﷺ بعدم العدل، فقال: «اتَّقِ اللهَ، يا محمد، اعدل»، وفي رواية: «كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء»[1]، فأجابه النبي ﷺ: «ويلك! ومَن يعدل إذا لم أكن أعدل»، وفي رواية: «ويلك! ومن يُطِعِ الله إذ عصيتُ؟ أيأمنُنِي اللهُ علىٰ أهل الأرض، ولا تأمنُوني؟»[2]، فقال عمر رضي الله عنه: «دعني يارسول الله؛ فأقتل هذا المنافق!»، فقال: «معاذ الله! يتحدث الناس أنِّي أقتل أصحابي، إنَّ هذا وأصحابه يخرجون فيكم يقرؤون القرآن، لايُجاوز حناجرهم، يمرقون منه كما يمرق السهم من الرمية»[3].

وقد حددت النصوص مجموعة مواصفات للخوارج، إذا نحن جمعناها بعضها إلىٰ بعض سنجدها تعود إلىٰ محددين:

المحدد الأول: (محدد فكري): ويتعلَّق بطريقة تعاطيهم مع النص الشرعي، ومنهج استدلالهم به، وهو يدور حول **(الغلو في التمسك بالنص دون تعمق في معناه)**، ويدل علىٰ ذلك سياق الحديث عنهم، فهم بداية -كما في الحديث- يرفعون شعار النص فـ«يدعون إلىٰ كتاب الله، وليسوا منه في شيء»[4]، و«يقولون من خير

---

(١) أخرجه البخاري، (٣٦١٠)، (٥٠٥٨). ومسلم، رقم: (٢٤٥١).

(٢) أخرجه البخاري، (٣٦١٠)، (٥٠٥٨).

(٣) أخرجه مسلم، (٢٤٤٩)، (٢٤٥٠)، وابن أبي عاصم في «السنة»، (٩٤٣).

(٤) أخرجه أحمد، رقم: (١٣٣٣٨)، وأبو داود، رقم: (٤٧٦٥).

قول البرية»[1]. لكن تعاملهم مع النص لا يتجاوز القراءة التي تدل علىٰ عدم التعمق في معناه، ولذلك وصفهم النبي ﷺ في الحديث بقوله: «**يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم**»[2]. ثم إنَّهم بمجرد تلك القراءة يُبادرون إلىٰ الممارسة الاستدلالية، ويحسبون أنَّهم أصابوا في تلك الاستدلالات، بينما الأمر علىٰ العكس من ذلك؛ إذ لا يمكن أن تنتج تلك الممارسة العجولة استدلالات توصل إلىٰ مقصود النص، ولذلك جاء وصفهم في الحديث: «**يقرؤون القرآن يحسبون أنَّه لهم، وهو عليهم**»[3].

وهذا الذي يقع منهم في التمسك بالنص دون تعمق في معناه، له طابع خاص، وليس كأي تمسك غير متعمق -كما سيأتي- بل هو تمسك فيه طابع (الغلو) الذي يقودهم إلىٰ المروق من الشريعة «يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية».

المحدد الثاني: (محدد عملي): ويتعلَّق بالممارسة العملية التي يقومون بها، والتي تدور حول: **(الغلو في تطبيق النص دون تعمق في معناه)**، فالحديث وصفهم بأنهم: «يتعمقون في الدين»[4]، الذي يشير إلىٰ الغلو في ممارسة التدين، **وقد تَمَثَّل الغلو في الممارسة في صورتين:**

- **الصورة الأولىٰ: الممارسة التعبدية القاصرة**: والتي تعني طبيعة تعبدهم الذاتي، فوصف الحديث هذا التعبد بأنَّه تعبد ظاهري فحسب، تجاوزوا فيه حتىٰ صحابة النبي -عليه الصلاة والسلام-، الأمر الذي يُشير إلىٰ الزيادة في هذا التعبد، يقول النبي في وصف ذلك: «ليس قراءتكم إلىٰ قراءتهم بشيء، ولا صلاتكم إلىٰ صلاتهم بشيء، ولا صيامكم إلىٰ صيامهم بشيء، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم»[5].

إذن؛ نحن أمام حالة خاصة من الزيادة في التعبد، وهي بالرغم من ذلك تظل عبادات لا يتجاوز تأثيرها الظاهر إلىٰ الباطن «لا يجاوز إيمانهم حناجرهم».

---

(١) أخرجه البخاري، رقم: (٣٦١١).
(٢) أخرجه مسلم، رقم: (٢٤٤٩).
(٣) أخرجه مسلم، رقم: (١٠٦٦).
(٤) أخرجه أحمد، رقم: (٧٠٣٨)، وابن أبي عاصم في «السنة»، (٩٣٠)، وحسنه الألباني.
(٥) أخرجه البخاري، رقم: (٣٦١١)، ومسلم، رقم: (٢٤٦٢).

- الصورة الثانية: الممارسة التعبدية المتعدية: والتي تتعلَّق بطبيعة علاقتهم بمخالفيهم من المسلمين، وتتمثل في التدين بقتلهم واستحلال دمائهم، كما في الحديث: «يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان»[1].

هذه العجلة، سواء العلمية أو العملية، نتيجة لـ(ضعف التجربة وضعف التفكير)، وهما ما جاء الحديث بالإشارة لهما بقوله: «حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام»[2].

نخلص من ذلك: أنَّنا أمام حالتين من الغلو: واحدة في الفهم والثانية في التطبيق، لكن الأمر لا يقف عند ذلك؛ فنحن أمام حالة من الغلو الخاص فيهما، **استوجبت من النبي ﷺ تخصيصهم بأمرين خطيرين:**

الأول: (شدة الأوصاف): حيث وصفهم بأشد ما يكون، فقال عنهم: «شر الخلق والخليقة»[3] ممَّا يدل علىٰ خطورة ما سيفعلونه.

والثاني: (شدة المواجهة): حيث أمر بمواجهتهم بأقوىٰ أنواع المواجهة وهي القتال، فقال: «لَئِنْ أنا أدركتهم؛ لأقتلنهم قتل عاد»[4]، وقال: «فمن أدركهم فليقتلهم؛ فإنَّ في قتلهم أجرًا عظيمًا عند الله لمن قتلهم»[5].

فلم يكن النبي ﷺ ليصفهم بذلك (شر الخليقة)، ويأمر بقتالهم لمجرد أي غلو في الفهم، بل نحن أمام غلو في التمسك ببعض النصوص دون تعمق في معناها، سيقود إلىٰ استحلال دماء المسلمين «يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان».

ولم يكن ذلك بدافع دنيوي، كما هو الحال في القتل المتعمد أو قطع الطريق، وإنَّما بدافع ديني.

فليس أي غلو في الفهم، ولا أي غلو في التطبيق يمكن أن يدخل تحت هذا الحديث، ويستحق فاعله أن يوصف بـ(شر الخليقة)، ولا يُرغب بمواجهته بـ(القتل).

---

(١) أخرجه البخاري، (٣٦١٠)، (٥٠٥٨).

(٢) أخرجه البخاري، رقم: (٣٦١١).

(٣) أخرجه مسلم، رقم: (١٠٦٧).

(٤) أخرجه البخاري، رقم: (٣٣٤٤).

(٥) أخرجه أحمد، (١/ ٤٠٤).

الحقبة الثانية: لحظة التحقق التاريخي (الخوارج في وقت الفتنة):

إذا كان النص النبوي قد حدد مواصفات هذه الجماعة؛ فإنَّه كذلك قد حدد معها الزمان والمكان الذي سيخرجون منه، وهذا سيقربنا بشكل كبير من التحقق التاريخي لهذه الفئة.

فالزمان؛ يكون في لحظة افتراق واختلاف بين المسلمين، كما في الحديث: «يكون في أمتي فرقتان، فيخرج من بينهما مارقة، يلي قتلهم أولاهم بالحق»(١)، وهذه الفرقة هي ما حصل بين علي وبين معاوية ﵄(٢).

أمَّا المكان؛ فقد جاء في الحديث بقوله: «يخرج ناسٌ من قِبل المشرق، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم»(٣)، والمراد بالمشرق: العراق، وقد خرجوا في (حروراء) في الكوفة(٤)، وتمت تسميتهم منذ وقت مبكر (بالحروية).

كما ذكر النبي ﷺ بعض أحداث المواجهة، وذلك في قوله -عليه الصلاة والسلام-: **«قتالهم حق علىٰ كل مسلم .. فيهم رجل مخدج اليد(٥) مثل حلمة ثدي، عليه شعرات بيض»**. وعندما قاتلهم علي ﵁، قال لمن معه: **«التمسوا فيهم المخدج»؛ فالتمسوه فلم يجدوه، فقام علي ﵁ بنفسه حتىٰ أتىٰ ناسًا قد قُتل بعضهم علىٰ بعض، فأخرجوهم؛ فوجوده ممَّا يلي الأرض، فكبَّر ثم قال: «صدق الله، وبلَّغ رسوله»**(٦).

هذا التمثل التاريخي بدأت إرهاصات تحققه مع نهاية خلافة عثمان ﵁ حيث

---

(١) أخرجه مسلم، رقم: (٢٤٥٨).

(٢) انظر: «شرح مسلم»، القاضي عياض، (٣/ ٦١٥).

(٣) أخرجه البخاري، رقم: (٧٦٥٢).

(٤) انظر: «الاستذكار»، ابن عبدالبر، (٨/ ٨٨).

(٥) أي: «ناقص اليد». انظر: «النهاية في غريب الحديث»، ابن الأثير، (٢/ ١٣). وقد اختلف شراح الحديث في تعيين هذا الرجل، والمشهور عند عدد منهم أنه هو حرقوص بن زهير. انظر: «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم»، ابن سبط العجمي، (ص/ ١٩٦)، و«فتح الباري»، ابن حجر، (١٢/ ٢٩٨).

(٦) أخرجه البخاري، (٣٦١١)، (٥٠٥٧).

ظهرت بدايات الفتنة وإرهاصات الافتراق، وما إن قتل عثمان رضي الله عنه حتىٰ حصلت موقعة الجمل وصفين، وبعد هذه المعركة تحيزت هذه الجماعة بشكل واضح، وفي تلك الفترة الزمنية بدأ مسمىٰ (الخوارج) بالظهور، وذلك في عام (٣٧هـ)، عندما خرجوا علىٰ علي رضي الله عنه وطعنوا فيه وفي غيره من الصحابة من أجل قضية التحكيم التي قالوا فيها: إنَّ عليًا «حَكَّم الرجال في أمر الله»[(١)]، فنزعوا إلىٰ تكفيرهم.

هذه هي اللحظة التاريخية التأسيسية التي تم فيها تشكيل اسم (الخوارج)، وتم فيها تنزيل الصحابة للأحاديث النبوية علىٰ هذه الجماعة.

ومن المهم القبض علىٰ هذه اللحظة وتحليل طبيعة المحددات الفكرية والعملية لهم قبل أن تطرأ عليهم الاختلافات والانقسامات اللاحقة.

وقد كانت مناظرة ابن عباس للخوارج[(٢)] واحدة من أهم الروايات التاريخية في توصيف طبيعة المحددات الفكرية والعملية للخوارج في هذه اللحظة، والتي تؤكدها الروايات التاريخية الأخرىٰ، -وهي رواية تم اعتمادها في المقاربات السنية والشيعية والإباضية، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل التي لا تؤثر علىٰ المواصفات التي تتعلق بالخوارج في سياقها العام-ولذلك؛ فإنَّا سنعتمد علىٰ هذه المناظرة في تحليل ذلك، وباستقراء المواصفات التي تشير لها هذه المناظرة مع غيرها من الروايات التاريخية نجد أن طبيعة مواصفات (الخوارج) لا تخرج عن المحددين في المرحلة السابقة في النصوص النبوية؛ إلَّا أنَّ الملاحظ أنَّهما تحققتا بشكل أخصّ، ومن الطبيعي أنَّ أي مواصفات عامة عندما يُكتب لها التحقق علىٰ أرض الواقع؛ فإنَّها لا بُدَّ أن تقع في صورة مخصوصة، وهذا التخصيص هو تمثل واقعي تاريخي لتلك المواصفات العامة في النص:

- **فالمحدد الفكري وهو: الغلو في التمسك بالنص دون تعمق في معناه، وقع عند (الخوارج) في (الغلو في الفهم الظاهري للنص دون تعمق في معناه)، وقد تحقق ذلك**

---

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، (٢/ ١٦٤)، رقم: (٢٦٥٦)، والنسائي في «الكبرىٰ»، كتاب «الخصائص»، (٥/ ١٦٦)، رقم: (٨٥٧٥).

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، (٢/ ١٦٤)، رقم: (٢٦٥٦)، والنسائي في «الكبرىٰ»، (٥/ ١٦٦)، رقم: (٨٥٧٥).

في مقالة (التكفير)، حيث وقع منهم بناء علىٰ فهمهم لظواهر بعض الآيات التي ورد فيها التكفير فنزلوها علىٰ الصحابة، بسبب ممارسات للصحابة ظن أولئك أنها مناطات للتكفير.

وطبيعة الإشكال لديهم في موضوع التكفير هي: **(التكفير بما ليس بمكفر)**، **وذلك** إما بأن يعدوا ما ليس بمكفر أصلًا مكفرًا، فيؤسسون جعله مكفرًا، أو يأتوا إلىٰ فعل غير مكفر ويسموه باسم فعل مكفر لشبه بينهما، **ثم يقولون: إننا لم نكفر إلا بما كفر الله به، وقد وقع ذلك علىٰ صورتين يمكن أن نستخرجهما من مناظرة ابن عباس للخوارج:**

الصورة الأولىٰ تتعلق: بطبيعة الأمور المُكفِّرة، حيث يأتون إلىٰ أفعال هي مكفرة بالفعل في نص الوحي فيحققون مناطات هذه الأفعال بحيث يدخلون تحتها ممارسات واقعية، ليس من الصواب إدخال هذه الممارسات تحت الأفعال المكفرة، فهنا الفعل المذكور في الوحي مكفر لكن ليس هو هو الفعل الذي يرصدونه هم في الواقع ويجعلونه مكفرًا، ويتضح ذلك في قضية تحكيم الرجال، فالشريعة نصت علىٰ أن جعل الحكم لغير الله كفر بقطع النظر الآن عن تفسير المراد بالكفر هنا، فهم أتوا إلىٰ هذا الفعل الذي سمته الشريعة كفرًا، وهو جعل الحكم لغير الله، فأدخلوا تحته فعلًا ليس من الصواب القول بأنه تحكيم لغير الله أو بأنه جعل للحكم لغير الله، وإن كان يشتبه به، فهم قالوا: إنَّ عليًا حكَّم المُحكمين، وهما: عمرو بن العاص، وأبوموسىٰ الأشعري في قتال معاوية وأصحابه، وهذا تحكيم في أمر قد حسمته الشريعة، وهو قتال الفئة الباغية، وهذا التحكيم كُفر، فلا حكم إلَّا لله، وهنا سنلاحظ دور التعامل الغالي في الظواهر كيف أدَّىٰ بهم إلىٰ مقولة التكفير.

فقد قالوا لابن عباس: «إنَّه حَكَّم الرجال في دين الله، وقد قال الله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧].

فما كان من ابن عباس إلَّا أن بيَّن لهم عدم معرفتهم بالتكفير، فقال لهم: «أمَّا قولكم: إنَّه حكَّم الرجال في دين الله؛ فإنَّه يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، قال في المرأة وزوجها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ

﴿أَهۡلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥]، أنشدكم الله: أفحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق، أم أرنب ثمنها ربع درهم؟

قالوا: اللهم في حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم.

قال: أخرجت من هذه. قالوا: اللهم نعم»[1].

وتتأكد هذه الصورة بتقييم ابن عمر ﵁ عن تفسير الخوارج: «انطلقوا إلىٰ آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين»[2]. فهم بحكم عدم تعمقهم في فهم معنىٰ النص، نزلوا آيات لا تتحقق إلَّا في الكفار ووضعوها في المسلمين.

ويدل عليه توصيف سعيد بن جبير في قوله: «المتشابهات آيات في القرآن يتشابهن علىٰ الناس إذا قرؤوهن، ومن أجل ذلك يضل من ضل، فكل فرقة يقرؤون آية من القرآن يزعمون أنَّها لهم، فمنها ما يتبع الحرورية من المتشابه قول الله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] ثم يقرؤون معها: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، فإذا رأوا الحاكم يحكم بغير الحق قالوا: قد كفر، فمن كفر عدل بربه فقد أشرك به؛ فهذه الأئمة مشركون»[3].

هذا الغلو في ظواهر بعض النصوص دون ردها للبعض الآخر، هو الذي أنتج مقولة التكفير كما لاحظنا في النقولات السابقة، حيث تم استخدام الآيات التي نزلت في الكفار وتنزيلها علىٰ المسلمين، كما في موضوع تنزيل آيات الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ الصحابة وتكفيرهم بها.

الصورة الثانية: تتعلق بوقائع وممارسات لا تشتبه بأفعالٍ نَصَّتِ الشريعة علىٰ أنها كفر، ولكنهم جعلوها أفعالًا مكفرة بغير بينة، وأسسوا لها أدلة تجعلها أفعالًا مكفرة، حيث إنهم يتعجلون في تلك الوقائع ويجعلونها دالة علىٰ التكفير وهي ليست كذلك، وهذا نجده في واحدة من القضايا الثلاث التي عرضوها علىٰ ابن عباس في مناظرته

---

(١) قطعة من مناظرة ابن عباس للخوارج، أخرجها عبد الرزاق (١٨٦٧٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٥٢٢)، والطبراني (١٠٥٩٨)، والحاكم (٢/ ١٥٠).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في «التمهيد»، (٢٣/ ٣٣٥)، وأخرجه البخاري تعليقًا (٦/ ٢٥٣٩). وصحح إسناده ابن حجر في «تغليق التعليق»، (٥/ ٢٥٩).

(٣) أخرجه الآجري في «الشريعة»، (١/ ٣٤١).

لهم، حيث ذكروا منها: أنَّ عليًا محا اسم الإمارة عن نفسه عند كتابة وثيقة التحكيم، فقالوا لابن عباس: «إنَّه محا نفسه من أمير المؤمنين؛ فهو أمير الكافرين»، **فهم بمجرد أن محا علي** رضي الله عنه لقب «أمير المؤمنين» من الوثيقة **جعلوا ذلك دليلًا علىٰ مقابل ذلك** وهو أنه «أمير الكافرين» . . . !!

فأجابهم بقوله: «وأمَّا قولكم: محا اسمه من أمير المؤمنين، فأنا آتيكم بمن ترضون، وأُرِيكم، قد سمعتم أنَّ النبي ﷺ يوم الحديبية كاتب سهيل بن عمرو وأبا سفيان بن حرب، فقال رسول الله ﷺ لأمير المؤمنين: «اكتب يا علي: **هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله**».

فقال المشركون: «لا، والله ما نعلم أنَّك رسول الله، لو نعلم أنَّك رسول الله ما قاتلناك!».

فقال رسول الله ﷺ: «اللهم إنَّك تعلم أنِّي رسول الله، اكتب يا علي: هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله»، **فوالله لرسول الله خير من علي، وما أخرجه من النبوة حين محا نفسه**».

وواضح من ذلك أنَّنا أمام قضية ليست مكفرة في أصلها، ولكن جهلهم بقضايا التكفير حملهم علىٰ جعلها دلالة علىٰ التكفير، حتىٰ بيَّن لهم ابن عباس أنَّ الأمر ليس كما كانوا يظنون.

هاتان الصورتان يمكن أن نُعبر عنهما بطريقة أخرىٰ، فنقول: إنَّ هذا التشكل النظري لديهم في موضوع التكفير ينتمي إلىٰ **(التساهل في إيقاع التكفير)**، حيث وقع هذا التساهل منهم علىٰ صورتين: **(تساهل في تحديد مناطات الأمور المكفرة)**، و**(تساهل في تحديد نفس الأمور المكفرة)**.

نختم بملاحظة تتحصل ممَّا سبق وهي: إنه من الملاحظ أن الروايات التاريخية في هذه الحقبة ليس فيها أي شيء يُشير إلىٰ أن الخوارج في هذه الحقبة كان معتبر التكفير عندهم هو: مجرد «ارتكاب الكبيرة»، فليس هناك ما يدل علىٰ أنهم كانوا في هذه الحقبة يكفرون «الزاني» و«شارب الخمر» وهكذا، وإنَّما معتبر تكفيرهم هو: أنهم من خلال فهمهم النظري للنص دون عمق في معناه، اعتبروا بعض الأفعال مكفرة وهي ليست كذلك دون ارتباط ذلك بمفهوم الكبيرة.

فلم يكن مرجع تكفيرهم في هذه اللحظة التاريخية التي تشكل فيها اسم «الخوارج» = أنهم يكفرون بارتكاب الكبيرة، **وإنما أنهم يتساهلون في تحديد الأمور المكفرة وفي تحقيق مناطات الأفعال المُكفرة في الواقع**، فالخوارج إما أن يجعلوا أمرًا ما مُكفرًا وليس هو كذلك، وإما أن يكون الأمر مُكفرًا بالفعل لكن الممارسة الواقعية الموجودة في الخارج والتي يجعلونها هم مندرجة تحت الأمر المُكفر ويحققون مناط الأمر عليها = لا تكون هذه الممارسة هي نفسها الفعل الذي جعلته الشريعة مكفرًا. **فالخطأ الأول** خطأ في إثبات مناط التكفير، **والخطأ الثاني** خطأ في تحقيق مناط تكفير ثابت بالفعل= علىٰ الواقع فيغلطون في هذا التحقيق ويجعلون الفعل الذي ينتقدونه من جنس الفعل المكفر، غلطًا، وهو غلط ناتج عن الغُلوِّ.

فالغلط الأول كادعاء أن التوسل بجاه النبي كُفر؛ لأنه تعظيم لمخلوق وتعظيم المخلوقات كفر، ولا شك أن هذا إحداث لأصل مكفر؛ لأنه لا بينة علىٰ أن مطلق تعظيم المخلوقات كُفر أكبر (وهذا مثلٌ مضروب لكيفية إحداث الخوارج لأصل المكفر ولا أعني أنه وقع بالفعل)، **والغلط الثاني** كالاستدلال بأدلة كُفر من يَعبد غير الله وتنزيلها علىٰ التوسل بجاه النبي، فيجعلون الفعل الذي ينتقدونه وهو التوسل، من جنس الفعل الذي جعلته الشريعة مكفرًا، وهو عبادة غير الله، ولا شك أن عبادة غير الله كفر فغلطهم هنا ليس كغلطهم في الأولىٰ التي جعلوا فيها مطلق تعظيم غير الله كفرًا، لكن موضع الغلط هنا هو أن الفعل الذي ينتقدونه وهو التوسل= لا بينة علىٰ اندراجه تحت عبادة غير الله. ففي الغلطين جعلوا غير المُكفر مُكفِّرًا إما بإدراجه تحت مُكفر نصَّت عليه الشريعة، وإما باستحداث مناطٍ لجعله مُكفرًا، **والصورتان تتشابكان في أحيانٍ كثيرة.**

أمَّا المحدد الثاني العملي:

والذي يتعلق بـ(الغلو في تطبيق النص دون تعمق في معناه): **فقد تحقق في هذه** اللحظة التاريخية في كلتا الصورتين اللتين سبق الإشارة لهما في الحقبة السابقة في النصوص، كما تشير إليه مناظرة ابن عباس للخوارج:

- **ففي الصورة الأولىٰ وهي التعبد القاصر**، كانوا قد استغربوا علىٰ ابن عباس تجمله في اللباس، حيث يحكي ذلك عنهم، فيقول: «خرجت إليهم ولبست أحسن ما

يكون من حلل اليمن»، قال أبو زميل: كان ابن عباس جميلًا جهيرًا، فقالوا له: «مرحبا بك يا ابن عباس فما هذه الحلة؟». فأجابهم ابن عباس بقوله: «ما تعيبون علي؟! لقد رأيت رسول الله ﷺ أحسن ما يكون من الحلل، ونزلت: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾».

فهم استنكروا علىٰ ابن عباس هذا التجمُّل، بسبب غلوهم في فهم التدين، فكأنَّهم وجدوا أنَّ التدين يتنافىٰ مع تجمل الظاهر علىٰ النحو الذي كان عليه ابن عباس.

أمَّا في الصورة الثانية، وهي التعبد المتعدي، فقد كانوا يتعبدون بـ (قتل مخالفيهم من المسلمين)، حيث قاتلوا الصحابة، وعلىٰ رأسهم الإمام الشرعي وهو علي رضي الله عنه.

وهذا القتال الذي كان منهم هو بناء علىٰ موقفهم في التكفير:

- إمَّا بناء علىٰ التكفير بما ليس بمكفر، كما مرَّ في السابق.

- وإمَّا بناء علىٰ أحكام ولوازم تم بناؤها علىٰ الحكم بالتكفير، مثل قولهم لابن عباس في مناظرته لهم: إنَّ عليًا رضي الله عنه: لم يغنم، ولم يَسْبِ من جيش معركة الجمل، ومعلوم أنَّ السبي لا يكون في قتال الفتنة الذي يقع بين المسلمين، فقد قالوا فيها: «إنَّه قاتل، ولم يسبِ، ولم يغنم؛ فلئن كان الذي قاتل كفارًا لقد حل سبيهم وغنيمتهم، ولئن كانوا مؤمنين ما حل قتالهم!».

فأجابهم ابن عباس: «وأمَّا قولكم: قاتل، ولم يسبِ، ولم يغنم؛ أتَسْبُونَ أُمَّكم عائشة، ثم يستحلون منها ما يستحل من غيرها، فلئن فعلتم؛ لقد كفرتم، وهي أُمُّكم، ولئن قلتم ليست أُمَّنا؛ لقد كفرتم؛ فإن الله يقول: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ۗ﴾ [الأحزاب: ٦]، فأنتم تدورون بين ضلالتين أيهما صرتم إليها صرتم إلىٰ ضلالة؛ فنظر بعضهم إلىٰ بعض، قلت: أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم».

ومن ذلك: ما حصل في قتل الخباب بن الأرت، حيث قتلوه عندما وجدوا أنَّه يؤيد معسكر علي رضي الله عنه، وهذا ما جعل ابن عمر رضي الله عنه ينكر ذلك عليهم لـمَّا أتوه يناظرونه في مسائل نقموها علىٰ بني أمية فقال لهم: «فأخبروني عن عبد الله بن وهب الراسبي(١)

(١) عبد الله بن وهب الراسبي رئيس الخوارج يوم النهروان وفيها قتل، وراسب هو راسب بن الخزرج ابن جدة بن جرم بن ربان. ينظر: «اللباب في تهذيب الأنساب»، ابن الأثير الجزري، (٢/ ٧).

حين خرج من البصرة هو وأصحابه، يريدون أصحابكم بالكوفة، فمروا بعبد الله بن خبَّاب ﷺ؛ فقتلوه وبقروا بطن جاريته، ثم عدوا علىٰ قوم من بني قطية؛ فقتلوا الرجال، وأخذوا الأموال، وغلوا الأطفال في المراجل، وتأوَّلوا قول الله: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]»[1].

الحقبة الثالثة: ما بعد التحقق التاريخي:

ونحن نقصد بحقبة ما بعد التحقق التاريخي: المرحلة التالية لمرحلة التأسيس، والتي حصل فيها انقسام للخوارج من جهة، وتداخل للخوارج مع الاتجاه الكلامي من جهة ثانية. فقد انقسمت (الخوارج) بعد تلك اللحظة التأسيسية الأولىٰ إلىٰ فرق عديدة، كالأزارقة، والنجدات، والصفرية، وتنوعت مقولاتهم فيما بعد، وحاولت كتب المقالات رصد هذا الاختلاف والتنوع، فأي تحديد لمسمىٰ (الخوارج) تم اعتماده لاحقًا؟

أهم المدونات التي اهتمت بتحديد مسمىٰ الخوارج بعد تلك اللحظة التأسيسية الأولىٰ هما المدونتان (**العقائدية والفقهية**)، ولم تخرج طبيعة الانشغال بتحديد المسمىٰ في هاتين المدونتين عن مجال المحددين في المراحل السابقة، وهما: (الفكري) و(العملي)، ولكنَّها كانت بطريقة مغايرة تُدخلنا في مرحلة جديدة من التضييق في تحديد المسمىٰ، وحيث إنَّنا في مرحلة التحقق التاريخي؛ حددنا مسمىٰ الخوارج بمن جمع: (التكفير بغير مكفر) مع (التدين بقتل مخالفيهم من المسلمين)؛ فإنَّنا في هذه المرحلة سننتقل إلىٰ تضييق آخر في المسمىٰ. **وقد أخذ هذا التضييق لمسمىٰ (الخوارج) في هذه المدونة ثلاثة مسارات:**

- **المسار الأول**: الذي اقتصر علىٰ المحدد الفكري في التمثل التاريخي وهو (التكفير)، ولكن بطريقة أكثر تضييقًا، حيث تم تضييقه من مطلق (التكفير بما ليس بمكفر) إلىٰ خصوص: (القول بتكفير مرتكب الكبيرة)، بمعنىٰ: أنَّ (الخارجي) هو من يقول: بأنَّ مرتكب الكبيرة كافر؛ وبالتالي فمَن لا يقول بهذه المقولة؛ فليس بخارجي، ومن أمثلة من ذهب إلىٰ ذلك النووي، حيث يقول: «الخوارج: صنف من المبتدعة

(١) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»، (٢/ ١٠٦).

يعتقدون أنَّ مَن فعل كبيرة كفر، وخلد في النار، ويطعنون لذلك في الأئمة ولا يحضرون معهم الجُمعات والجماعات»[١].

المسار الثاني: الذي اقتصر علىٰ المحدد العملي في التمثل التاريخي وهو (القتال)، ولكن بطريقة أكثر تضييقًا، حيث تم تضييق القتال من مطلق (التدين بقتل مخالفيهم المسلمين بغير حق) إلىٰ خصوص (الخروج علىٰ الإمام الشرعي)، أي: إنَّ (الخارجي) هو: مَن خرج علىٰ ولي الأمر فحسب، وممَّن ذهب إلىٰ ذلك الشهرستاني، حيث يقول: «كل من خرج علىٰ الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة يسمىٰ: (خارجيًا)، سواء كان الخروج في أيام الصحابة علىٰ الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم علىٰ التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان»[٢].

المسار الثالث: مَن جمع بين المحددين الفكري (التكفير) والعملي (القتال)، ولكن في صورتهما المتأخرة، حيث اعتمد التضييقين السابقين (التكفير بمرتكب الكبيرة)، و(الخروج علىٰ الإمام الشرعي)، وممَّن ذهب إلىٰ ذلك -مع ضمه لمقالات أخرىٰ تشكلت لاحقًا- ابن حزم، حيث يقول: «ومَن وافق الخوارج في إنكار التحكيم، وتكفير أصحاب الكبائر، والقول بالخروج علىٰ أئمة الجور، وأنَّ أصحاب الكبائر مخلدون في النار، وأنَّ الإمامة جائزة في غير قريش؛ فهو خارجي»[٣].

كما أنَّ العديد من كتب المقالات اعتمدت مقالات أخرىٰ للخوارج تشكلت لاحقًا بعد أن دخل عليهم الاعتزال، مثل قول الأشعري: «فأمَّا التوحيد؛ فإنَّ قول الخوارج فيه كقول المعتزلة»[٤]. وقوله: «وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن»[٥]، وقوله: «والخوارج لايقولون بعذاب القبر»[٦].

وهذه المقالات، وما هو من جنسها إنَّما جاءت في مرحلة لاحقة عن لحظة التحقق

(١) «روضة الطالبين»، النووي، (٣/ ١٠١، ١٢٢).
(٢) «الملل والنحل»، الشهرستاني، (١/ ١١٤).
(٣) «الفصل في الملل والنحل»، ابن حزم، (٢/ ٢٧٠).
(٤) «مقالات الإسلاميين»، الأشعري، (٢/ ٢٠٣).
(٥) المرجع السابق: (١/ ١٨٧).
(٦) المرجع السابق: (٢/ ٢٠٦).

التاريخي التأسيسية، فلم تكن تلك المسائل مطروحة للجدل والنقاش في تلك الحقبة الزمنية.

* نلخص المراحل السابقة وتطورات القول في مسمىٰ الخوارج في الجدول التالي:

	ما قبل التحقق التاريخي	لحظة التحقق التاريخي	ما بعد التحقق التاريخي
الجانب النظري	(الغلو في التمسك بالنص دون تعمق في معناه): «يدعون إلىٰ كتاب الله وليسوا منه في شيء»، «يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم»، «يقرؤون القرآن يحسبون أنه لهم وهو عليهم».	التكفير بما ليس بمكفر (إما بإحداث مناط مكفر، وإما بإدراج فعل غير مكفر تحت فعل مكفر غلطًا وتوهمًا).	التكفير بارتكاب الكبيرة.
الجانب العملي	(الغلو في تطبيق النص دون تعمق في معناه): «يتعمقون في الدين»، «ليس قراءتكم إلىٰ قراءتهم بشيء، ولا صلاتكم إلىٰ صلاتهم بشيء، ولا صيامكم إلىٰ صيامهم بشيء، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم»، «يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان».	قتل مخالفيهم من المسلمين بغير حق (سواء عموم المسلمين، أو الإمام الشرعي).	الخروج علىٰ الإمام الشرعي.

(٢)

منهج التفسير عند الخوارج

هذا التتبع التاريخي كان مُهِمًّا لنحدد به اللحظة التي نقصدها في تحليل المنهج الذي ابتدأ به الخوارج في التفسير، وهي المرحلة الأولىٰ والثانية، وفيما يتعلق تحديدًا بالمحدد الفكري الذي يكشف عن منهج تعاطيهم مع النص القرآني، وهو بحسب الوصف الذي ذكرناه: (الغلو في الفهم الظاهري للنص دون تعمق في معناه)، وهي رؤية تتناسب مع النزعة العقائدية لديهم، أمَّا تلك اللحظة التي دخل فيها علم الكلام علىٰ الخوارج، فسنؤجل البحث فيها إلىٰ مبحث مناهج التأويل الكلامية.

فإذا أردنا تحليل تلك الاستدلالات القرآنية التي استعملها الخوارج في تأصيل مقولاتهم العقائدية = يمكن أن نلاحظ مجموعة ملاحظات تمثل الأسس الحاكمة لمنهجيتهم في التفسير، والتي نجملها في التالي:

إنَّ مقالة الخوارج كانت تتكئ علىٰ نصوص قرآنية؛ وبالتالي فهي ليست مقولات عقلية مجردة من الاستدلال، فالخوارج الأوائل ينتمون إلىٰ الاتجاه النقلي وليس العقلي. كما يُحلل ذلك ابن تيمية في سبب نزوعهم إلىٰ التكفير، فيقول: «وكانت البدع الأولىٰ مثل بدعة الخوارج، إنَّما هي من سُوء فهمهم للقرآن، ولم يقصدوا معارضته، لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنُّوا أنَّه يوجب تكفير أرباب الذنوب»[١].

لكن هذا الاتكاء علىٰ النصوص القرآنية، سجل عليه الصحابة منذ البداية عدة ملاحظات منهجية:

(١) أنَّهم في استدلالهم بالنصوص القرآنية ينتزعون الآيات من سياقاتها، وهذا ما

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٣٠، ٣١).

جعل ابن عمر ﷺ: «انطلقوا إلىٰ آيات نزلت في الكفار؛ فجعلوها في المؤمنين»[1].

(٢) أنَّهم كانوا يأخذون ببعض النصوص دون ردها إلىٰ النصوص الأخرىٰ؛ ولذلك قال لهم ابن عباس: «أرأيتم إن قرأتُ عليكم من كتاب الله المحكم»[2]، يُشير إلىٰ اتباعهم للمتشابه، ممَّا دعا ابن عباس إلىٰ ردهم للمحكم.

(٣) أنه من خلال ما وصلنا من استدلالات للخوارج نلاحظ غياب الاستدلال بالسنة النبوية، وهذا ما جعل ابن عباس يُرجعهم إلىٰ السنة في مناظرته لهم، فيقول: «وحدثتكم من سنة نبيكم ما لا تنكرون»[3]، إشارة إلىٰ نقص في معرفة سنة النبي -عليه الصلاة والسلام-.

كما أنَّ حديث عائشة ﷺ مع المرأة التي سألت: «ما بالنا نقضي الصوم، ولا نقضي الصلاة؟» يمكن أن يفيدنا في ذلك، حيث إنَّ عائشة ردت هذا التساؤل بقولها: «أحرورية أنتِ؟».

ونحن إذا ما حللنا السؤال، وربط عائشة لهذا السؤال بالخوارج؛ سنجد أنَّ هذا السؤال لا ينتمي إلىٰ إشكالية الفهم الظاهري للنص فحسب = وإنَّما ينتمي إلىٰ إشكالية أخرىٰ هي المبرر الذي جعل عائشة ﷺ تربطه بالخوارج وهو: عدم تفعيل السنة التي قضت بذلك؛ ولذلك لم يكن جواب عائشة ﷺ إعادة تفسير لنص فُهم علىٰ وجه ظاهري، وإنَّما كان جوابها إعادة تذكير بالنص النبوي الذي يأمر بقضاء الصوم ولا يأمر بقضاء الصلاة: «كنا نُؤمر بقضاء الصوم، ولا نُؤمر بقضاء الصلاة»، وهذا وحده كافٍ في رد هذا التساؤل، أي العودة لمرجعية السنة.

هذا النزوع القرآني وفقًا لتلك الملاحظات السابقة هو ما عبرنا عنه بـ(الغلو في الأخذ بالظاهر)، هذا الغلو هو أخذ بظواهر بعض النصوص المتشابهة (التشابه النسبي)[4]، التي

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في «التمهيد»، (٢٣/ ٣٣٥)، وأخرجه البخاري تعليقًا (٦/ ٢٥٣٩). وصحح إسناده ابن حجر في «تغليق التعليق»، (٥/ ٢٥٩).

(٢) قطعة من مناظرة ابن عباس للخوارج، أخرجها عبد الرزاق (١٨٦٧٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٥٢٢)، والطبراني (١٠٥٩٨)، والحاكم (٢/ ١٥٠).

(٣) المصدر السابق.

(٤) التشابة النسبي هو الذي يخفىٰ معناه علىٰ بعض الناس دون بعض؛ لأنَّ القرآن ليس فيه تشابهٌ كليٌّ من جهة المعنىٰ لا يفهمه أحد علىٰ الإطلاق. ينظر: «مجموع الفتاوىٰ»، (٣/ ٥٤ - ٦٧).

يتبادر من خلالها حكم معين، ومن ثَمَّ يتم اعتقاد ما في هذا الظاهر دون رده إلىٰ النصوص الأخرىٰ التي تبينه من كلام الله، أو كلام رسوله ﷺ.

لكن هذا المحدد المنهجي عند الخوارج وهو (الغلو في الأخذ بالظاهر) لم يسلم من المعارضه، فقد كان محل جدل بين ابن حزم الظاهري ومخالفيه، حيث إنَّ المخالفين للظاهرية نسبوا منهجهم إلىٰ الخوارج، ومن ذلك ما قاله ابن العربي عنهم: «هي أمة سخيفة، تَسَوَّرتْ علىٰ مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم تفْهمه، تَلَقَّوه من إخوانهم الخوارج حين حكَّم علي رضي الله عنه يوم صفِّين، فقالت: لا حُكْمَ إلا لله»[1].

ممَّا دعا ابن حزم الظاهري إلىٰ إنكار ذلك؛ فقد أثار هذه القضية في كتابه «الإحكام»، فقال: «وقال بعضهم، وهو بكر البشري: إنَّما ضلت الخوارج بحملها القرآن علىٰ ظاهره . . .».

فرد عليه ابن حزم قائلًا: «وأمَّا قول بكر: إنَّ الخوارج إنَّما ضلت باتباعها الظاهر؛ فقد كذب وأفك وافترىٰ وأثم! ما ضلت إلَّا بمثل ما ضل هو به، من تعلقهم بآياتٍ ما وتركوا غيرها، وتركوا بيان الذي أمره الله ﷻ أن يُبيِّن للناس ما نزل إليهم، كما تركه بكر أيضًا، وهو رسول الله ﷺ، ولو أنَّهم جمعوا آي القرآن كلها، وكلام النبي ﷺ، وجعلوه كله لازمًا وحكمًا واحدًا ومتبعًا كله؛ لاهتدوا».

فابن حزم هنا أخرج قضية الظاهر من منهج الخوارج، وجعل سبب ذلك راجعًا إلىٰ عدم تعاملهم مع القرآن كبنية واحدة يُرجع في تفسير بعضه للبعض الآخر، وإلىٰ عدم تفسيرهم للقرآن بالسنة، ولم يقف ابن حزم عند ذلك، بل قلب القضية علىٰ خصومهم، فجعل خصومه هم الألصق بالخوارج، وأن منهجهم أشد من الخوارج ضلالًا، فقال: «علىٰ أنَّ الخوارج أعذر منه، وأقل ضلالًا؛ لأنَّهم لم يلتزموا قبول خبر الواحد، وأمَّا هو فالتزم وجوبه، ثم أقدم علىٰ استحلال عصيانه»[2].

---

(١) نقله عنه الذهبي في «سير أعلام النبلاء»، (١٨/ ١٨٨ - ١٩٠)، وقد ذكر نحو هذا الكلام ابن العربي في كتابه «عارضة الأحوذي»، (١/ ١٠٩-١١٢).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»، ابن حزم، (٣/ ٢٨٩-٢٩١).

والحقيقة: إنَّ تقاذف تهمة الخارجية بين ابن حزم ومجادليه هو تدافع سجالي أكثر منه علمي، حيث يريد كل طرف أن يلصق مسمىٰ (الخوارج) بمخالفه. **والواقع**: إنَّ كل واحد من الطرفين أمسك بإشكال متحقق عند الخوارج ونفىٰ الآخر، بينما لا يمكن تصور منهج الخوارج من دونهما، **وهما**: الغلو في اتباع الظاهر دون التعمق في معناه، **والآخر هو**: عدم رد النصوص بعضها إلىٰ بعض.

(٣)

امتداد منهج الإيغال في الظاهر

لا نقصد في هذه الفقرة البحث في امتداد الخوارج كفرقة متمايزة عن غيرها، وإنَّما البحث عن امتداد منهج (الإيغال في ظواهر النصوص)، والملاحظ تاريخيًّا أنَّ منهج التعاطي الظاهري (الغالي) مع النص هو الأقل حضورًا وامتدادًا في التاريخ، والإباضية -التي تُصنف عادة في بعض كُتب الفرق علىٰ أنَّها أحد الفروع المنقسمة عنها- إذا نظرنا في أقدم ما وصلنا من تراثهم = سنجد أنَّ منهجها التأويلي هو منهج المدرسة الكلامية الذي هو امتداد لمنهج المعتزلة.

وبالرغم من ضعف حضور هذا المنهج؛ إلَّا أنَّه ظلَّ موجودًا في عدد من الطوائف التي تقترب من منهجية التفسير الغالي في ظاهر النص، وإن كانت تختلف مع الخوارج في طبيعة المقولات العقائدية من جهة، وفي درجة الاقتراب المنهجي من جهة أخرىٰ.

هذا التقارب -أو الامتداد- لمنهج (الإيغال في الظاهر) في الطوائف الأخرىٰ لا يعني بالضرورة أنه انتقل إليهم عبر بوابة التأثر والتلقي عن الخوارج، بل هو عبارة عن أنماط من التعامل مع النص يمكن أن تقع في عدد من الطوائف حتىٰ ولو لم يحدث أي اتصال واحتكاك معرفي.

ومجمل ما يُمكن تتبعه في حالة امتداد هذه المنهجية في الفرق هو الآتي:

(١) القدرية، المرجئة:

ظهرت القدرية والمرجئة في وقت لاحق بعد الخوارج، وكان مرتكزهم الاستدلالي هو الاعتماد علىٰ النص، فمبنىٰ مقولاتهم كان (نقليًّا)، وهذا أحد أوجه التقاطع مع الخوارج، فكلاهما كان معتمد مقولاته علىٰ (النص)، ولم تدخل عليهم مصادر

استدلالية أخرىٰ كـ (العقل) أو (الكشف) أو غيره.

لكن الاعتماد علىٰ النص وحده ليس كافيًا في إثبات التقارب المنهجي، بل لا بُدَّ من الدخول إلىٰ منهجيات هذا الاعتماد، وهل كانت تجري علىٰ طريقة واحدة في التعاطي مع النص؟ وهل كانت تُعبر عن منهج غالٍ في التعامل مع الظاهر؟

بداية لا بُدَّ من ملاحظة أنَّ مقالة القدر ومقالة الإرجاء دخلت علىٰ طوائف من العلماء، بينما لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلىٰ الخوارج، يقول أحمد بن حنبل عن مقالة القدر: «لو تركنا الرواية عن القدرية؛ لتركنا أكثر أهل البصرة»[1]، ويقول الذهبي عن مقالة الإرجاء: «الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء، لا ينبغي التحامل علىٰ قائله»[2]، وهذا يعني أنَّه قد انخرط فيها عدد من كبار علماء التفسير.

وفي المقابل تذكر المرويات أنَّ عامة من دخل في مقالة الخوارج، والتي كفروا بها الصحابة لم يكونوا من المعروفين بالعلم والمعرفة، بل كان الكثير منهم يوصف بالجهل في القرآن، وأشهر من نُسب إلىٰ الخوارج من علماء هذا الجيل -الذي نبحث في طبيعة المقالات فيه- هو عكرمة مولىٰ ابن عباس، وبالرغم من النقاش الدائر في تحقق هذه النسبة فيه؛ إلَّا أنَّه لم تُنقل عنه مقالات التكفير واستحلال الدماء، وليس لهذا الرأي لديه أي أثر في تفسيره، ولو أنَّه تبنىٰ تلك المقالات؛ لكان لها تأثيرها علىٰ مروياته في التفسير هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ؛ فإنَّه لو ثبت عنه ذلك لم يكن تفسيره محل إعجاب وثناء بالغ من الذين كانوا علىٰ خلاف واضح مع لخوارج، مثل الشعبي الذي يقول: «ما بقي أحد أعلم بكتاب الله من عكرمة»، وقتادة الذي يقول عنه: «أعلم الناس بالتفسير عكرمة»، ولمَّا سُئل سعيد بن جبير: تعلم أحدًا أعلم منك؟ قال: «نعم، عكرمة»[3].

هذه المفارقة التي تشير إلىٰ تبني عدد من علماء التابعين المفسرين مقالة القدر والإرجاء، وعدم تبنيهم مقالة الخوارج، يمكن أن نستخدمها كمؤشر مبدئي علىٰ أنَّ مقالة القدر والإرجاء ليست بمنزلة مقالة الخوارج إذا نظرنا لها بمعيار الاشتباه

(١) «الإيمان»، ابن تيمية، (ص/ ٣٦٩).

(٢) «ميزان الاعتدال»، الذهبي، (٤/ ٩٩).

(٣) انظر الإحالات في هذه النقول وغيرها: «تفسير التابعين»، د. محمد الخضيري، (١/ ١٥٥).

والوضوح في النصوص، الأمر الذي جعل بعض العلماء العارفين بالتفسير ينساق إلىٰ القول بها، بينما لم يقع ذلك في مقالة الخوارج التي لم يذهب إلىٰ تفسير النصوص بها مفسرو التابعين.

وبالتالي؛ فمقولة القدر والإرجاء ليست راجعة إلىٰ ذات المنهج الغالي في الظاهر، فمنهج الخوارج في التعامل مع الظاهر فرع عن عدم تعمقهم في فهم النص، كما في وصفهم في الحديث: «يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم»، بينما هو عند علماء القدرية والمرجئة ليس راجعًا إلىٰ (الجهل) بالنصوص، وإنَّما راجع إلىٰ طريقتهم في الجمع ما بين (الظاهر والتأويل)، أي: هو فَهْمٌ خاص لظواهر بعض النصوص وتأويل لما عارضها، **ويؤكد هذا مجموعة أمور:**

- **طبيعة القائلين بها:** فكما سبق أنَّ عددًا من كبار القائلين بهذه المقولات هم من كبار علماء التفسير، الذين لا يصح نسبتهم إلىٰ الجهل بالتفسير.

- **طبيعة المقولات:** حيث تصنف مقالات الخوارج في صنف الغلو في الدين والتي من خلالها تطورت إلىٰ قتل وتكفير المسلمين، بينما لا تنتمي مقالة القدرية والمرجئة إلىٰ ذلك، الأمر الذي يؤكد لنا الفارق المنهجي بين آليتي التفسير اللتين أنتجتا هاتين المقالتين.

- **طبيعة المرويات:** فالمقارنة بين عموم تفسيرات هؤلاء العلماء من التابعين وتفسيرات الصحابة، لا تظهر لنا خلافًا منهجيًّا بينهم في تفسير القرآن، بينما نجد ذلك الخلاف واضحًا إذا قارنَّاه بتفسير الخوارج، وهذا ما صرَّح به الصحابة أنفسهم في نقد منهج الخوارج التأويلي كما سبق.

- **طبيعة التعامل مع أرباب المقولات:** فإذا قلبنا كتب التفاسير التي اعتنت بذكر المرويات التفسيرية لهذا الجيل = لا نلاحظ وجودًا لمرويات تفسيرية في تلك الكتب لمن تبنىٰ مقولة الخوارج -باستثناء الجدل حول عكرمة الذي سبق الحديث عنه-، ونجد من ذلك في المرويات التفسيرية عن العلماء الذين نُسبت إليهم مقولات في القدر أو الإرجاء، وليس مرد ذلك إلىٰ أن كتب التفسير الروائية تتبنىٰ مقولة القدر أو الإرجاء دون مقولة الخوارج، بل جميع تلك المقولات مردود عليها في تلك المدونات نفسها، وهذا يعني أنَّ مرجع ذلك إلىٰ طبيعة الاختلاف المنهجي التأويلي

بين تلك المقولات، فلو كان لمفسري التابعين الذين قالوا بمقالة القدر والإرجاء منهجٌ تأويلي مؤثر في إنتاج التفسير لما تم اعتماد النقل عنهم، أو -علىٰ أقل تقدير- لتمت الإشارة إلىٰ ذلك أثناء نقل تفاسيرهم، بل الذي حصل عكس ذلك، حيث نجد الثناء علىٰ تفسيرهم.

إلَّا أنَّنا وإن لم نعتبر مقالات القدر والإرجاء متقاطعة مع مقالات الخوارج من هذه الجهة وهي (الإيغال في الظاهر)؛ إلَّا أنَّها تتقاطع معها -ومع مقالات غيرهم من أصحاب العقائد- من زاوية أخرىٰ وهي: تأثير العقائدية علىٰ تأويلهم للنص القرآني، **حيث أصبحت تلك المقولات عبارة عن أنساق عقائدية تحاكم إليها النصوص، بالرغم من انحصارها في أبواب محدودة وهي الإيمان والقدر، وهذه قضية أخرىٰ يأتي الحديث عنها لاحقًا.**

(٢) متقدمو الشيعة الإمامية:

مرَّ المنهج الشيعي الإمامي بعدة أطوار فيما يتعلق بمواقفهم العقائدية، والذي يعنينا في هذا المبحث هو الإشارة إلىٰ موقف أوائل الشيعة من موضوع الصفات، حيث نُسِبَتْ جماعة من الشيعة الأوائل إلىٰ التشبيه، والذي هو نوع من الإيغال في الأخذ بالظاهر، ويَنْسِب أهل المقالات هذا القول إلىٰ هشام بن الحكم (ت: ١٩٠هـ) -وهو من الشيعة-، وهي نسبةٌ لم تتفرد بها كتب المقالات بل ذكرها بعض أئمة الشيعة، يقول المفيد (ت: ٤١٣هـ) في الإشارة لذلك: «فإنِّي لا أزال أسمع المعتزلة يدعون علىٰ أسلافكم أنَّهم كانوا مشبهة، وأسمع المشبهة من العالم يقولون مثل ذلك، وأرىٰ جماعة من أصحاب الحديث من الإمامية يطابقون علىٰ هذه الحكاية، ويقولون: إن نفي التشبيه إنَّما أخذناه من المعتزلة»[1]، ثم أخذ في الرد علىٰ هذا التساؤل، والمقصود من هذا النص بيان وجود تيار من الشيعة يقول بالتشبيه، والقول بالتشبيه هو فرع عن الإيغال في ظواهر بعض النصوص.

(٣) غلاة الحنابلة:

لم يكن استعمال لفظ (الحنابلة) بعد محنة الإمام أحمد يحيل إلىٰ مجرد المذهب

---

(١) «أوائل المقالات»، المفيد، (ص/ ٧٥).

الفقهي، بل أصبح يستخدم حتىٰ في المجال العقائدي -كما سيأتي في مبحث لاحق- والحنابلة في المجال العقائدي مجموعة أطياف متفاوتة، تتدرج في مواقفها العقائدية ما بين (الاعتدال والتوسط، وبين الغلو والتطرف)، وهذا شأن واقع في جميع تمظهرات الحالة العقائدية، ويُعبر عن ذلك الذهبي، فيقول: «غلاة المعتزلة، وغلاة الشيعة، وغلاة الحنابلة، وغلاة الأشاعرة، وغلاة المرجئة، وغلاة الجهمية، وغلاة الكرامية، قد ماجت بهم الدنيا، وكثروا، وفيهم أذكياءٌ وعُبَّادٌ وعلماءٌ، نسأل الله العفو والمغفرة لأهل التوحيد، ونبرأ إلىٰ الله من الهوىٰ والبدع، ونحب السنة وأهلها، ونحب العالِم علىٰ ما فيه من الاتباع والصفات الحميدة، ولا نحب ما ابتدع فيه بتأويلٍ سائغ، وإنَّما العبرة بكثرة المحاسن»[1].

هذا التفاوت في طبيعة تيارات الحنابلة العقائدية، هو الذي جعل ابن تيمية وهو المنتسب لمذهب الحنابلة يقول: «وفي الحنبلية أيضًا مبتدعة؛ وإن كانت البدعة في غيرهم أكثر، وبدعتهم غالبًا في زيادة الإثبات في حق الله، وفي زيادة الإنكار علىٰ مخالفهم بالتكفير وغيره؛ لأنَّ أحمد كان مُثبتًا لما جاءت به السنة؛ مُنكرًا علىٰ مَن خالفها مُصيبًا في غالب الأمور مختلفًا عنه في البعض ومخالفًا في البعض»[2].

والإشارة المهمة في هذا المقام هي إشارة ابن تيمية لطبيعة الإشكال الذي غلب علىٰ بعض الحنابلة، وهو (الزيادة في الإثبات)، وهو أحد تجليات ما نُعبِّر عنه (بالإيغال في الظواهر).

وهذا الغلو في الظاهر عند هذا التيار الحنبلي هو الذي دعا ابن الجوزي الحنبلي -وهو الذي يميل إلىٰ الطرف الآخر من التأويل- أن ينقد هذا الصنف، فيقول: «ورأيت من أصحابنا من تكلَّم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد، وصاحبه القاضي، وابن الزاغوني؛ فصنفوا كُتبًا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلىٰ مرتبة العوام، فحملوا الصفات علىٰ مقتضىٰ الحس»[3].

(١) «سير أعلام النبلاء»، (٢٠/ ٤٥).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (٢٠/ ١٨٦).

(٣) «دفع شبه التشبيه»، ابن الجوزي، (٩٧).

ثَانِيًا

منهج الإيغال في التأويل

تَمْهِيدٌ في مسمى (التشيع)

المنهج الثاني من المناهج التأويلية التي نشأت في أحضان الجدل العقائدي هو (منهج الإيغال في التأويل/الباطن) والذي يقع في المقابل من المنهج السابق (منهج الإيغال في الظاهر)، وقد نشأ في ذات اللحظة التاريخية والظروف الفكرية والسياسية التي نشأ فيها منهج الخوارج، ففي الوقت الذي ظهروا فيه بدأت ملامح التشيُّع هي الأخرىٰ في الظهور، وكان المناخ الذي أفرز ظهورهما واحدًا، وهو ما حصل من نزاع سياسي في عهد الصحابة ﷺ، وتحديدًا في أواخر خلافة عثمان ﷺ، وتصاعد الخلاف في عهد علي ﷺ، وتصدره من أجل ذلك واجهة الأحداث، ممَّا جعل البعض يغالي في التعصب له، والبعض الآخر يغالي في بغضه، وهو ما أشار إليه بنفسه في قوله: «يهلك فيَّ رجلان: مُفْرِطٌ في حبي، ومُفَرِّطٌ في بغضي»[1]. وقد بلغ هذا الإفراط في بغضه: تكفيره، وبلغ الإفراط في حبه: أن جعله البعض إلهًا[2].

ويؤرخ ابن تيمية هذه الأولية في الظهور، فيقول: «أول بدعة حدثت في الإسلام بدعة الخوارج والشيعة، حدثتا في أثناء خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ»[3].

ولم يكن هؤلاء الذين مالوا إلىٰ علي ﷺ صنفًا واحدًا، بل كانوا أصنافًا شتَّىٰ،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في «فضائل الصحابة»، رقم: (٩٥١، ٩٦٤)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة الجماعة»، (٧/ ١٣٩٧)، رقم: (٢٦٨٠).

(٢) اشتُهر أنَّ هؤلاء الذين حرقهم علي هم المؤلهة (السبئية)، وأنَّهم هم المقصودون بالزنادقة في القصة التي يرويها عكرمة بقوله: أتي علي ﷺ بزنادقة، فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس ﷺ فقال: «لو كنت أنا لم أحرقهم»، الحديث. «البخاري»، رقم: (٢٨٥٤)، غير أنَّ ذلك لم يثبت، بل الروايات الأخرىٰ تلك علىٰ أنَّهم من عبدة الأصنام، انظر في الإشارة إلىٰ ذلك وذكر أسانيدها: «اعتدال آل البيت»، (ص/ ٧)، لأستاذنا الدكتور حاتم الشريف.

(٣) «مجموع الفتاوىٰ»، (٣/ ٢٧٩).

ومن المهم عند البحث في موضوع التأويل الممايزة بينها، حتىٰ نعرف عن أي صنف من هذه الأصناف نشأ المنهج الذي نعتناه بـ(الإيغال في التأويل).

في عموم تلك الأصناف شكلت شخصية علي ﷺ حجر الزاوية في بناء تصوراتها العقائدية التي تمايزوا بها عن غيرهم، وكان يُطلق عليهم جميعًا مسمىٰ (الشيعة)، وبالرغم من تمحورها حول شخصه ﷺ؛ إلَّا أنَّها كانت تتباين فيما بينها من جهتين:

الجهة الأولىٰ: من حيث طبيعة رؤيتها لمنزلة علي ﷺ.

والجهة الثانية: من حيث موقفها من بقية الخلفاء الراشدين (أبوبكر وعمر وعثمان) ﷺ.

وقد ظهرت جميع تلك المواقف المتباينة في فترة زمنية متقاربة، ممَّا يصعب معه الجزم هل كانت تلك المواقف عبارة عن مجموعة تطورات لبعضها عن بعض؛ أم ظهرت في لحظة زمنية واحدة بعضها إلىٰ جوار بعضها الآخر؟

العديد من المرويات التاريخية تُشير إلىٰ أن التشيع كان يتطور تدريجيًا من الاعتدال إلىٰ الغلو؛ فالليث بن سعد يذكر حالة التشيع الأولىٰ في الكوفة، فيقول: «أدركت الشيعة بالكوفة، وما يفضلون علىٰ أبي بكر وعمر أحدًا». ويعلق الذهبي ذلك بقوله: «يعني: إنَّما كانوا يتكلمون في عثمان، وفي مَن قاتل عليًا»[(١)].

ويُسأل يحيىٰ بن سعيد: أرأيت من أدركت من الأئمة؟ ما كان قولهم في أبي بكر وعمر وعلي؟ فيجيب: «سبحان الله! ما رأيت أحدًا يشكُّ في تفضيل أبي بكر وعمر علىٰ عليٍّ، وإنَّما كان الاختلاف في علي وعثمان»[(٢)].

وقد انتهىٰ هذا الاختلاف حول علي وعثمان إلىٰ مواقف:

موقف يفاضل ما بينهما دون قدحٍ في الآخر وبغضٍ له، وهو ما تُعبر عنه بنت عبد الله بن عكيم، فتقول: «كان أبي يحب عثمان، وكان عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ

---

(١) «سير أعلام النبلاء»، (٦/ ١٨٢)، و«تاريخ الإسلام حوادث سنة»، (ص/ ١٤١ - ١٦٠)، (ص/ ٢٦١)، واللالكائي (٧/ ٢٤٧١)، رقم: (٢٤٧١).

(٢) «سير أعلام النبلاء»، (٥/ ٤٧٢)، واللالكائي، (٧/ ١٣٦٧).

يحب عليًّا رضي الله عنهما. قالت: وكانا متواخيين، فما سمعتهما يذكرانهما بشيء قط؛ إلّا أنّي سمعت أبي يقول: لو أنَّ صاحبك صبر، أتاه الناس»[1].

وموقف آخر ذهب إلىٰ محبة أحدهما مع بغض الآخر، وهو ما يُعبر عنه الشعبي بقوله: «أصبحت الأمة علىٰ أربع فرق: محب لعلي مبغض لعثمان، ومحب لعثمان مبغض لعلي، ومحب لهما، ومبغض لهما. قلت: من أيها أنت؟ قال: مبغض لباغضهما»[2].

وما يذكره عثمان بن صالح في حال أهل مصر وحمص بقوله: «كان أهل مصر ينتقصون عثمان، حتىٰ نشأ فيهم الليث فحدَّثهم بفضائله، فكفُّوا. وكان أهل حمص ينتقصون عليًّا، حتىٰ نشأ فيهم إسماعيل بن عياش، فحدَّثهم بفضائل عليٍّ، فكفُّوا عن ذلك»[3].

وثمة موقف ثالث: تجاوز الخلاف حول علي وعثمان إلىٰ الموقف من الشيخين، وتفضيل علي عليهما، وجعله أحق بالخلافة منهم، وتجاوز بعضهم إلىٰ بغضهما والقدح فيهما ممَّا جعل علماء السنة حينها ينزعون إلىٰ ذكر فضائل أبي بكر وعمر، وهذا ما يشير إليه الثوري في قوله: «إذا كنت بالشام، فاذكر مناقب علي، وإذا كنت بالكوفة، فاذكر مناقب أبي بكر وعمر»[4].

والمؤكَّد أنَّ الموقف الثالث ظهر متأخرًا عن الموقف الأول، وإن كان هذا التأخر نسبيًّا؛ لأنَّ جميع تلك المواقف ظهرت في حياة علي رضي الله عنه.

وقد أدَّىٰ مقتل الحسين في كربلاء إلىٰ بداية ظهور الاتجاهات الشيعية الغالية، وكان أولها ظهورًا حركة المختار (ت: ٦٧هـ) عام (٦٦هـ)، والتي دعا فيها إلىٰ إمامة محمد بن الحنفية، وعنها خرجت (الكيسانية)، وفي زمن محمد الباقر (ت: ١١٤هـ) ظهر غلاة آخرون، وهم كل من المغيرة بن سعيد (ت: ١١٩هـ)، وأبي منصور العجلي (ت: ١٢٤هـ) اللذين أسسا فيما بعد مجموعات خاصة بهما[5]، وظهر بعدهم بيان بن سمعان (ت: ١٢٦هـ).

---

(١) «سير أعلام النبلاء»، (٣/ ٥١١)، وابن سعد في «الطبقات»، (٦/ ١١٤).

(٢) «سير أعلام النبلاء»، (٤/ ٣٠٨)، وابن عساكر «تاريخ دمشق»، (٨/ ٣٥٢/ أ).

(٣) «سير أعلام النبلاء»، (٧/ ١٤٨)، والخطيب في «تاريخ بغداد»، (١٣/ ٧).

(٤) «سير أعلام النبلاء»، (٧/ ٢٦٠). وأبو نعيم في «الحلية»، (٧/ ٢٧).

(٥) انظر: «مختصر تاريخ الإسماعيليين»، فرهاد دفتري، (ص/ ٦٢).

وخلال فترة الصادق قاد زيد بن علي (ت: ١٢٢هـ) (الأخ غير الشقيق للباقر عم الصادق) حركة معارضة، وانفصل فيها عن الحركة الشيعية الأم بسبب مواقفه المعتدلة.

إلَّا أنَّ الأهم في فترة الصادق هو خروج حركة غالية أخرىٰ علىٰ يد أبي الخطاب الأسدي (ت: ١٣٨هـ) عُرفت بـ(الخطابية)، وقد كان قريب الصلة بالصادق حتىٰ ظهر منه الغلو فتبرأ منه، وهذا ما يفسر وجود روايات داخل المدونات الشيعية تنتقد هذا النوع من الغلاة.

وبعد وفاة أبي الخطاب، التفَّ بعض الخطابية حول إسماعيل (الابن الأكبر للصادق)، وهذا ما جعل النوبختي (ت٣٠٠هـ)، والقمي (ت: ٣٠١هـ) يقرنان الإسماعيلية الأوائل بالخطابية[1].

وتكاد تجمع كل المجموعات في تلك الفترة -خلا الزيدية- علىٰ أمرين:

(١) تفضيل علي علىٰ جميع الخلفاء، وبغضهم والقدح فيهم.

(٢) واعتقاد عقائد خاصة في علي رضي الله عنه، كاعتقاد الولاية والعصمة وغيرهما.

وزاد الشيعة الغلاة بعض التصورات العقائدية في هذين الأمرين، ممَّا جعل الإسماعيلية والإمامية فيما بعد يوردون مرويات ومقولات في مدوناتهم العقائدية تصرح بنقدهم بسبب تلك الزيادات الطارئة.

وكحال الخوارج لم يكن لهذه الطوائف في مرحلتها الأولىٰ كُتب أو نصوص نظرية تأسيسية يُمكن من خلالها تتبع الرؤية المنهجية لها، وهذا شأن شائعٌ في المقالات الأولىٰ عند كثير من الطوائف؛ ولذلك فإنَّ طريقة تحديد الملامح المنهجية الأولىٰ لهذا المنهج ترجع إلىٰ تحليل النماذج التأويلية المنقولة عنهم في كتب التاريخ وكتب المقالات.

فتنسب كُتب المقالات للمختار بعض المقولات الغالية، من مثل: اعتباره العلوم السرية والباطنية هي جوهر الإمامة، وأنَّ لكل ظاهرٍ باطنًا، ولكل شخصٍ روحًا، ولكل تنزيلٍ تأويلًا، ولكل مثالٍ في العالم حقيقةً[2].

---

(١) انظر: المصدر السابق (ص/ ٦٧ - ٧٠).

(٢) ينظر: «الملل والنحل»، الشهرستاني (١/ ١٤٧).

وتنسب أيضًا إلىٰ بيان بن سمعان (ت: ١٢٦هـ) أنَّه أعلن ألوهية علي رضي الله عنه، وزعم أنَّ هذا الجزء الإلهي الذي كان في علي انتقل إليه بنوع من التناسخ [1].

أمَّا المغيرة بن سعيد العجلي (ت: ١١٩هـ) فُنسب له أنَّه ادعىٰ أنَّ الإمامة بعد محمد بن علي بن الحسين في محمد النفس الزكية بن عبد الله بن الحسن بن الحسن الخارج في المدينة، وزعم أنَّه حي لم يمت، وبعد ذلك ادعىٰ النبوة لنفسه، واستحل المحارم، وغلا في حق علي رضي الله عنه غلوًّا لا يعتقده عاقلٌ، وزاد علىٰ ذلك قوله بالتشبيه، فقال: إنَّ الله -تعالىٰ- صورة وجسم، ذو أعضاء علىٰ مثال حروف الهجاء، وصورته صورة رجل من نور علىٰ رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة، وزعم أنَّ الله -تعالىٰ- لمَّا أراد خلق العالم تكلَّم بالاسم الأعظم، فطار فوقع علىٰ رأسه تاجًا [2].

وأمَّا أبو الخطاب؛ فُينسب له أنَّه لمَّا اعتزل عن الصادق ادعىٰ الإمامة لنفسه، وكان من ضمن مقالاته الغالية: القول بالتناسخ، وزعموا (أي: الخطابية) أنَّ من جحد وأنكر أمرهم تكون أرواحهم في الحيوانات، وفي الجمادات، أو الحديد، وتأولوا قوله -تعالىٰ-: ﴿۞ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠] [3].

والاعتقادات التي نُقلت عنهم، سواء في الإمامة أو في القدح في بقية الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وولايتهم، أو غيرها من المقالات الغالية هي اعتقادات لا تدل عليها ظواهر النصوص، بل إنَّها تدل علىٰ خلافها، وسيكون الخيار المنهجي الوحيد هو الذهاب إلىٰ التأويل، عبر الإيغال في تأويل الآيات تأويلًا باطنيًّا يُمَكِّن من الاستشهاد بها، ومن هنا نشأ منهج الإيغال في التأويل، وتحكمت العقائدية في إنتاج هذا النوع من التأويل.

وإذا رجعنا إلىٰ تلك المصادر مرة أخرىٰ، فسنقف فيها علىٰ أمثلة منقولة عنهم تساعد علىٰ تحديد منهج تأويل النص في تلك الحقبة التاريخية عند غلاة الشيعة الأوائل، ومنها:

- تأويل البيانية لقوله -تعالىٰ-: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٥٢).

(٢) ينظر: «الملل والنحل»، (١/ ١٧٦، ١٧٧).

(٣) ينظر: «المصدر نفسه»، (١/ ١٧٩).

[البقرة: ٢١٠]، وأنَّ المراد به: عليٌّ يأتي في ظلل، والرعد صوته، والبرق بسمه[١].

- وتأويلهم لقوله -تعالىٰ-: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، حيث قال زعيمهم: «أنا بيان، وأنا الهدىٰ والموعظة»[٢].

- وتأويل المغيرية لقوله -تعالىٰ-: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلىٰ: ١] أنَّ الله -تعالىٰ- لمَّا أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم، فطار ذلك الاسم ووقع تاجًا علىٰ رأسه، فالاسم المقصود في الآية إنَّما هو ذلك التاج[٣].

- ويذكر رأس المنصورية[٤] أنَّه عُرج به إلىٰ السماء، وجاء بالنبوة، وأنَّ الله مسح علىٰ رأسه، وقال له: يابني بلِّغ عني، ثم أنزله إلىٰ الأرض، وأنَّه هو الكِسف الساقط من السماء في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ [الطور: ٤٤][٥].

إذا حللنا تلك النماذج التفسيرية السابقة، سنلاحظ أنَّها تجمع بين أمرين:

(١) تجاوز الدلالة اللغوية: حيث نلاحظ أنَّ طبيعة هذه التأويلات: باطنية/ رمزية ليست جارية علىٰ المعهود من لسان العرب، فليس هناك مناسبة بين ما فُسِّرت به تلك الآيات، وبين ما تدل عليه ألفاظها من حيث الدلالة اللغوية الظاهرة.

(٢) عدم إمكانية الوصول لتلك الدلالة عن طريق بيان (قائل النص (الله)، ومبلغه (الرسول)، وإنَّما لا بُدَّ لها من طريق خاص: حيث إنَّ تلك التفسيرات المنقولة لا يوجد ما يسندها من كلام الله ﷻ، أو كلام رسوله ﷺ، فهي تتجاوز هذه المصادر ولا تتكئ عليها، ممَّا يعني حاجتها إلىٰ مصدر آخر تتكئ عليه لتحديد مقصود النص.

وبالتالي؛ فسينتج عن تجاوز هذين الأمرين مبدآن بديلان، سيظلان حاكمين علىٰ عموم المنهج الباطني وهما:

---

(١) انظر: «المصدر نفسه»، (١/ ١٥٣).

(٢) «الفَرق بين الفِرق»، للبغدادي، (ص/ ٢٢٧).

(٣) المصدر السابق: (ص/ ٢٣٠).

(٤) هم: أتباع أبي منصور العجلي الذي زعم أنَّ الإمامة دارت في أولاد علي، حتىٰ انتهت إلىٰ أبي جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي المعروف بالباقر، وادعىٰ هذا العجلي أنَّه خليفة الباقر، ثم ادعىٰ النبوة. ينظر: «الفَرق بين الفِرق»، عبدالقاهر البغدادي (ص/ ٢٣٤).

(٥) ينظر: «الفَرق بين الفِرق»، (ص/ ٢٣٤).

الأول: استبدال مبدأ الدلالة (اللغوية) الظاهرة بمبدأ الدلالة (الرمزية) الباطنة.

فليس ثمة طريق لتحديد المعنىٰ الباطن إذا تجاوزنا دلالة اللغة الظاهرة، إلَّا (الطريقة الرمزية)، التي تحولت إلىٰ أداة منهجية نجد تقعيدها في الطوائف اللاحقة التي تبنت هذا المنهج، حيث ظهرت فكرة (رمزية العلاقة بين الظاهر والباطن).

الثاني: استبدال مبدأ (عمومية إمكان معرفة المعنىٰ) -من خلال الاعتماد علىٰ بيان قائل النص (الله)، أو مبلغه (الرسول)- **بمبدأ (خصوصية معرفة المعنىٰ)** عن طريق الاعتماد علىٰ قول الإمام المعصوم؛ لأنَّ العلاقة بين الظاهر والباطن علاقة رمزية، وليست علاقة دلالة لغوية يستطيع كل قارئ عربي أن ينفذ إليها؛ فكان لا بُدَّ أن يكون هناك مواصفات يختص بها بعض الناس، حتىٰ ينفذوا إلىٰ الباطن، وهذا ما جعل عموم الطوائف المؤمنة بهذا النوع من التفسير الباطني، تقرر من جهة المبدأ أنَّ علم المعنىٰ الباطني علم اختص به أناس دون غيرهم، وهم:

إمَّا الأئمة المعصومون من (آل البيت)، كما عند الشيعة الإمامية أو الإسماعيلية.

أو الأولياء الذين يفتح الله عليهم، ويكشف لهم هذه المعاني الباطنة -كما عند الصوفية- عن طريق ما يُسمىٰ عندهم بـ(الكشف)[1].

والسبب وراء هذا الاختيار المنهجي في اعتماد قول المعصوم أو كشف الولي يعود إلىٰ أنَّ طبيعة هذا التفسير الرمزي/ الباطني **طبيعة توقيفية لا يمكن تحصيلها بمجرد النظر اللغوي أو العقلي، بل يحتاج تحديد المعنىٰ إلىٰ مصدر لديه خصوصية استثنائية للوصول إليه، وبناءً عليه؛ فليس ثمة خيار أمام المكلف إلَّا الأخذ بأقوالهم، والتسليم لها، وعدم الاعتراض عليها، لعدم وجود طريق يمكن من خلاله معرفة هذا الباطن غيره**، وهذا سيأتي له مزيد تفصيل في مباحث قادمة.

والمبدآن السابقان (الدلالة الرمزية/ الباطنية، وخصوصية معرفته عن طريق اعتماد قول المعصوم أو كشف الولي) سيتم اعتمادهما في عموم مسار الطوائف التي تبنت المنهج الباطني (الإسماعيلية، الشيعة الإمامية، الصوفية)، حتىٰ مع وجود تباينات في

---

(١) الكشف في اصطلاح الصوفية: الاطلاع علىٰ ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية. ينظر: «المعجم الصوفي»، لسعاد الحكيم، (١/ ٦٦٤).

المواقف فيما بينها، واختلاف درجات تبنّي هذا المنهج من طائفة لأخرىٰ، فتبني الإسماعيلية له أشد من تبني الإمامية والمتصوفة، بل إنَّ الطائفة الواحدة قد تختلف درجة تبنيها لهذا المنهج، كما هو الحال عند الشيعة الإمامية؛ فإنَّ الاتجاه الأخباري أكثر أخذًا بهذا المنهج من الاتجاه الأصولي -كما سيأتي-، وكذلك الصوفية؛ فالطوسي ليس مثل ابن عربي في اتباعه للتفسير الباطني.

لكن هذه التباينات لا تعني عدم وجود بنية مشتركة ظلت ثابتة في خطها العام/ أو حدها الأدنىٰ عند عموم تلك الاتجاهات.

المذهب الأول

التأويل الباطني عند الإسماعيلية[1]

ولدت الإسماعيلية من رحم الحركة الشيعية التي واجهت في مراحلها مجموعة من التحديات أدت بها إلىٰ الانقسام، فبعد مقتل جعفر الصادق انقسم أتباعه من بعده إلىٰ طائفتين؛ واحدة: ترىٰ أنَّ الإمامة في ابنه إسماعيل (١٥٨هـ)[2]، والثانية: ترىٰ الإمامة في ابنه الكاظم؛ الأولىٰ أطلق عليها: (الإسماعيلية)، والثانية أطلق عليها (الإمامية الاثنا عشرية).

وتعتبر الإسماعيلية أول مَن ساهم في صياغة المنهج التأويلي الباطني، فهو لم يُؤسس كنظرية في المراحل الأولىٰ من نشأته، ولم توجد أقوال تأسيسية واضحة في بيان هذا المنهج وتوضيح معالمه إلَّا في فترة متأخرة بعد ظهور الباطنية الإسماعيلية؛ وهم أقدم من قعَّد لهذا المنهج، ويشكلون المحور الذي تقترب منه الطوائف حينًا وتبتعد عنه حينًا آخر، ومن أجله تم إطلاق اسم (الباطنية) عليهم، وسبب ذلك -كما نقله كثير من أصحاب المقالات-: قولهم: إنَّ لكل ظاهرٍ باطنًا، ولكل تنزيل تأويلًا، وتأوَّلُوا لذلك عموم الشرائع والعقائد[3].

وقد تأثر التأسيس النظري لهذا المنهج عند الإسماعيلية بالتحولات العقائدية التي مروا بها، فلم يبدأ هذا التأسيس منذ ظهورها علىٰ مسرح المذاهب العقائدية، بل كان خاضعًا لتلك التحولات، والتي قَسَّمَتْهُ إلىٰ عهدين، كانا لهما انعكاس كبير علىٰ تشكيل رؤيتهم العقائدية وتطويرها، وهما: عهد الستر، وعهد الظهور.

---

(١) ينظر: «البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان»، السكسكي (ص/ ٨٣- ٨٥)، و«الملل والنحل»، (١/ ٢٢٦).

(٢) بحسب ترجيح مصطفىٰ غالب في «تاريخ الإسماعيلية»، (ص/ ١٢٩).

(٣) انظر: «أصول الإسماعيلية»، السلمي، (٢/ ٤٧٣).

(١) ممارسة التأويل الإسماعيلي (عهد الستر):

يبدأ عهد الستر بمحمد بن إسماعيل، الذي أخذ الإمامة عن أبيه، (سواء أخذها منه في حياته أو بعد موته)، ويستمر في كل من: عبد الله بن إسماعيل (الوفي أحمد) (ت: ٢١٢هـ)، ثم أحمد بن عبد الله (محمد التقي) (ت: ٢٦٥هـ)، ثمَّ الحسين بن أحمد (عبد الله الرضي) (ت: ٢٨٩هـ).

خلال هذا العهد لم يكن باستطاعة الإسماعيلية التصريح بمعتقداتهم وانتمائهم، وكانوا يمارسون ذلك ويمارسون الدعوة إليه علىٰ وجه الخفية والتقية، وقد ألقىٰ عهد الستر بظلاله علىٰ عموم الفكر الديني الإسماعيلي بما فيه نظرية التأويل، فلا نجد خلال هذا العصر ما يدل علىٰ تشكل النظرية التأويلية عند الإسماعيلية، ولم يظهر لهم تدوين فيه[١]، سوىٰ ما ذكره ابن النديم عن اثنين من القرامطة ذُكرت لهما بعض المؤلفات التي لم يصلنا منها شيء[٢]، وأقصىٰ ما هو مذكور إنَّما هو ممارسة للتأويل

(١) هذا إذا استبعدنا ما ذكره مصطفىٰ غالب في كتابه «تاريخ الإسماعيلية»، (ص/ ١٥٣). فقد ذكر تحت سيرة الإمام الإسماعيلي محمد التقي (ت: ٢٦٥هـ) أنَّ هناك أحد الدعاة الإسماعيليين اسمه رستم بن الحسن بن فرح بن حوشب بن زادان الكوفي (رئيس مدرسة الدعاة في اليمن)، وأنَّه يُلقَّب بـ(المنصور)، ويذكر له من الكتب: «تأويل الزكاة»، و«أسرار النطقاء»، و«الكشف»، و«الشواهد والبيان»، وبالعودة إلىٰ كتابين لأحد علماء الإسماعيلية أحدهما: «أسرار النطقاء»، والآخر هو: «الكشف»، ومحققها مصطفىٰ غالب نفسه، ولكن لعالم إسماعيلي اسمه جعفر بن منصور اليمن؛ وجدت أنَّ اسمه جعفر بن الحسن بن فرج بن حوشب بن زادان . . . الملقب بـ(جعفر بن منصور اليمن). ممَّا يعني أنَّ الأسماء متشابهة، فالأول: جعفر بن الحسن بن فرج بن حوشب . . . والثاني: رستم بن الحسن بن فرج. لكن غالب يذكر رستم في عصر غير عصر جعفر. فظهر لي أنَّ ثمة خطأ ما، ثم بعد الرجوع إلىٰ مقدمة غالب للكتاب، وإذا به يذكر في ترجمة جعفر تلك المؤلفات التي ذكرها هو نفسه في ترجمة رستم. كما أنَّه في مقدمة واحد من الكتابين يذكر أنَّ وفاة جعفر هذا كانت (عام ٣٨٠هـ)، كما في إحدىٰ المخطوطات، وأنَّه لم يُعثر علىٰ تاريخ ولادته، بينما في مقدمة الكتاب الآخر يذكر أنَّ ولادته كانت في حوالي (٢٧٠هـ)، ووفاته في (٣٤٧هـ)، (خلافًا للتاريخ الذي ذكره في الكتاب الآخر). وبالرجوع بعدها لعبد الرحمن بدوي في كتابه «مذاهب الإسلاميين»، تبيَّن أنَّه قد وقع في الإشكال ذاته، ويبدو أنَّه تابع مصطفىٰ غالب في كلامه فذكر في مسرد تراجم الإسماعيلية رستم بن الحسن، وذكر له كتاب أسرار النطقاء، والكشف والشواهد والبيان، وأحال إلىٰ كتاب مصطفىٰ غالب، ثم بعد ترجمتين ذكر جعفر بن منصور اليمن، وذكر له كتاب «أسرار النطقاء والكشف».

(٢) انظر: «تاريخ الإسلاميين»، بدوي، (ص/ ٩٢٩).

الباطني دون حضور للتنظير فيه، وبحسب مؤرخي الإسماعيلية؛ فإنَّ هذه الممارسة التأويلية ظهرت لديهم منذ إمامة محمد بن إسماعيل التي تعتبر عندهم: «بداية دور جديد في تاريخ الإسماعيلية، فقام بنسخ الشريعة التي سبقته، وبذلك جمع بين النطق والإمامة ورفع التكاليف الظاهرة للشريعة، ونادىٰ بالتأويل واهتم بالباطن»[1]، ولذلك يقول عنه الداعي إدريس (ت: ٨٧٢هـ): «وهو ناسخ الشريعة، صاحب الدور السادس، ببيان معانيها وإظهار باطنها المبطن فيها»[2].

واستمر الأمر كذلك حتىٰ عصر الظهور، الذي بدأ بقيام الدولة الفاطمية، عندها تحول الأمر فيما يتعلق بنظرية التأويل الإسماعيلي، وبعموم التفكير الديني، علىٰ النحو التالي:

(٢) بناء قانون التأويل الإسماعيلي (عصر الظهور/ العهد الفاطمي):

يبدأ هذا العصر من الإمام محمد المهدي (ت: ٣٠١هـ) الذي قامت في عصره الدولة الفاطمية علىٰ يد الداعي الإسماعيلي أبي عبد الله الشيعي، وخلال هذا العصر استطاع الإسماعيلية التصريح بمعتقداتهم، والدعوة إليها علانية في المناطق الواقعة تحت سلطة الدولة الفاطمية، وتأثرت بذلك الرؤية الدينية الإسماعيلية التي كانت تتداول في السر ولا يُعرف عنها الكثير، فبلغ الفكر الديني الإسماعيلي ذروته خلال هذا العهد، وساهم عدد من علماء الإسماعيلية في الكتابة والتدوين من أجل بناء عقائدي إسماعيلي، ففي عصر الإمام محمد المهدي (ت: ٣٢٢هـ)، وابنه القائم بأمر الله (ت: ٣٣٤هـ)، تصدر عدد من دعاة الإسماعيلية مثل: الداعي أبوحاتم الرازي (ت: ٣٢٤هـ)، والداعي أبويعقوب السجستاني (ت: ٣٦٠هـ)، وجعفر بن منصور اليمن (ت: ٣٦٣هـ)، وفي خلافة المعز لدين الله (ت: ٣٦٥هـ) تصدر داعي الدعاة القاضي النعمان (ت ٣٦٣هـ)، وفي خلافة الحاكم بأمر الله (ت: ٤١١هـ) تصدر داعي الدعاة أحمد حميد الدين الكرماني (ت: ٤١١هـ)، وفي عهد المستنصر بالله (ت: ٤٨٧هـ) تصدر داعي الدعاة المؤيد في الدين (ت: ٤٧٠هـ).

---

(١) «تاريخ الإسماعيلية»، مصطفىٰ غالب، (ص/ ١٣٤).

(٢) «زهرة المعاني»، الداعي إدريس عماد الدين، (ص/ ٥٦).

وقد كان لكل واحدٍ من هؤلاء دوره في تشكيل النظرية العقائدية عند الإسماعيلية، بما في ذلك نظرية التأويل لديهم، سواء علىٰ مستوىٰ التنظير عند (السجستاني، والنعمان، والكرماني) أو علىٰ مستوىٰ الممارسة عند (أبي حاتم الرازي، وجعفر بن منصور اليمن).

والملاحظ أنَّ نظرية التأويل الإسماعيلية ظهرت في هذا العهد بشكلها الفلسفي الذي ينبئ عن مرحلة جنينية سابقة مهَّدت لظهور النظرية بهذا الشكل، كما هي العادة في تطور الأفكار، لكنَّنا لا نمتلك معلومات كافية عن هذه المرحلة؛ لأنَّها تقع في عهد الستر، وهو عهد بمجمله يُعاني من شح في المعلومات الكاشفة عنه.

ويعتبر أبويعقوب السجستاني (ت: ٣٦٠هـ)، والقاضي النعمان (ت: ٣٦٣هـ) أقدم وأهم من ساهم في تشكيل نظرية التأويل الإسماعيلي للنص القرآني.

وقد تميز دور السجستاني بالاهتمام بالبناء العقائدي الإسماعيلي، بينما تميز القاضي النعمان بالاهتمام بالبناء الفقهي الإسماعيلي، الذي جاء استجابة لطلب الإمام المعز في أن يضع للإسماعيلية فقهًا يعتمدون عليه، حتىٰ أُطلق عليه لقب (المشرع الإسماعيلي)[1].

وفي سبيل ذلك كتب السجستاني مجموعة من الكتب، منها كتابه (الافتخار)، الذي ضمنه أبوابًا في (معرفة التوحيد - معرفة أمر الله - معرفة الرسالة - معرفة الوصاية - معرفة الإمامة - معرفة البعث - معرفة القيامة . . .)، إلَّا أنَّ الباب الأهم في خصوص موضوع التأويل هو الذي عقده تحت عنوان (في معرفة مأخذ التأويل من القرآن)، ولخص فيه الأسس التي بُني عليها التأويل الباطني الإسماعيلي، وإن كان كتابه لم يخلُ من تأويل الشرائع كـ(الطهارة والصلاة والزكاة).

أمَّا القاضي النعمان؛ فقد كتب في سبيل البناء الفقهي الإسماعيلي كتابه (تأويل الدعائم)، الذي بين فيه التأويل الإسماعيلي للفقه الإسلامي (الطهارة/ الصلاة/ الزكاة/ الحج/ الجهاد) مرتبًا علىٰ أبواب الفقه، وكتب كتابه المنهجي الآخر (اختلاف أصول المذاهب)، والذي نقد فيه أصول الاستدلال عند المذاهب الفقهية

---

(١) انظر: «تاريخ الإسماعيلية»، مصطفىٰ غالب، (ص/ ١٩٩).

(الإجماع/ القياس/ الاستحسان/ قول الصحابة/ العقل/ الاجتهاد) قاصدًا تثبيت أصول الاستدلال الإسماعيلية وهي: (الكتاب/ السنة/ قول الأئمة).

ولقد بلغت أهمية هذه النظرية التأويلية عند السجستاني الحد الذي جعل عدم الإيمان بها يقود إلىٰ التكذيب بالنص القرآني يقول في ذلك: «ومَن لم يسبق علمه بالتأويل يوشك أن يسرع تكذيبه بالتنزيل؛ لأن التنزيل إذا أفصح عن الألفاظ المتشابهة أسرعت النفس إلىٰ تكذيبها إن لم يصدِّقها تأويلها، وإذا صدقها تأويلها سكنت النفس إليها واطمأنت بها».

ثم وجه سهام نقده لأهل الظاهر، فقال: «وأراكم يا أهل الظاهر، تُكذّبون بالتأويل وتقتصرون علىٰ التنزيل. وقد وبَّخكم الله، فقال -جل من قائل-: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾».

واستمر التنويه بأهمية البحث في هذه النظرية -باعتبارها الميزان الفارق بين الحق والباطل- حتىٰ بعد ذلك، فالكرماني يطرح في كتابه (راحة العقل) الحاجة إلىٰ القانون الذي يكون مميزًا للحق من الباطل، فيقول: «لمَّا كان لأهل كل مطلوب ومرغوب فيه قوانين يرجعون إليها في معرفته، وهي تجري منهم مجرىٰ الميزان الذي به تعرف صحته في كونه مناسبًا لنظام الحق، مثل أهل اللغة الذين قانونهم في المعرفة بها وميزانهم في علم الخطأ والصواب فيها هو النحو . . . ومثل أهل الفلسفة . . . ومثل أهل الشعر . . . ومثل أهل المساحة . . . = كان لأهل الديانة والعبادة التابعين للذرية الطيبة موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ميزان به يعلمون ما يتعلق بأمر أديانهم حقيقة»[1].

وقد تأسس منهج التأويل الإسماعيلي علىٰ مبدأين:

المبدأ الأول: اعتماد الدلالة (الرمزية/ الباطنية) في التفسير، وعدم اعتبار الظاهر علىٰ وجهه اللغوي المعهود:

يُقَعِّد أبو يعقوب السجستاني (ت: ٣٦٠هـ) هذا المبدأ بقوله: «أكثر مافي القرآن من الأسماء المعلومة المعروفة الواقعة علىٰ الجسمانيات؛ فإنَّما وجه تأويلها إرادة الصورة

---

(١) «راحة العقل»، الكرماني، (ص/ ٢٣٦).

الروحانية، سواء أشجارها أو أنهارها وثمارها، وسواء سماؤها وأرضها وجبالها وبحارها ومياهها ونيرانها وحيوانها، وجميع الأصناف المذكورة في القرآن، وخاصة إذا اشتبهت معرفتها من الجسمانيات واستحال دركها وفطنتنا بها. فإذا اشتبه قول من أقاويل الله -تعالىٰ- ذكره، ولم نجد له مخرجًا من ظاهره صرفناه إلىٰ حقيقته المقرونة بالصور العلمية، وأضفناه إلىٰ تلك الصور لنأمن من تكذيب النفس به ومن استقباح العقل إياه.

وما تيسر مخرجه من ظاهره تركناه علىٰ وجهه ولم نطلب له تأويلًا علميًا، وبحثنا عن حكمة ظاهره، فلاح لنا وجه الحكمة في ظاهره وقصد التأويل في باطنه. هذا رسمنا في التأويل»[١].

هذه إذن قاعدة تأويل الدلالة القرآنية عند السجستاني، وهي تعني بالطبع: استبعاد الاعتماد علىٰ الدلالة اللغوية المعهودة، الأمر الذي كان يدركه السجستاني تمام الإدراك، ولذلك نقد أهل الظاهر بأنَّهم يعولون في تأويلهم علىٰ المعهود من لغة العرب، فقال: «واكتفيتم من علم القرآن بما عرفته العرب من الأسماء والصفات، ولم تعلموا أن الأسماء ربما صُرفت إلىٰ غير ما تعرفه العرب إذا حققتها المعاني. وإذا أوجب التأويل صرف بعض الأسامي إلىٰ معنىٰ من المعاني أنكرتموه واستمحلتموه».

وضرب لذلك مثالًا يقول فيه: «ومثال ذلك السماء والأرض؛ فإنَّهما اسمان معروفان عند العرب، أحدهما واقع علىٰ الجسم الغليظ الساكن الذي ينبت عليه النبات وعليه قرار الحيوان، والآخر واقع علىٰ الجسم اللطيف المتحرك المزين بالكواكب. فإذا تشابه هذان الاسمان في بعض القرآن وجب صرفهما إلىٰ المعنىٰ الذي يحققهما، وإن تركا علىٰ ظاهر ما يؤديه التنزيل لم تطمئن به النفس، ولا يسكن إليه العقل».

ثم أخذ في تطبيق ذلك علىٰ آية من الآيات، فقال: «ومثل قوله: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾، وقد جرت الأخبار بذكر هذه الدابة من غير وقوف علىٰ معناها. إن تُوُهِّم خروجها من هذا الجسم الغليظ المعروف عند العرب،

---

(١) «الافتخار»، السجستاني، (ص/ ٢١٤).

ووقوع اسم الأرض عليه؛ لم تطمئن به النفس. فإذا صُرف ذلك إلىٰ المعنىٰ الذي يماثلها اطمأنت به النفس كما نفعله الآن.

فنقول: كمان أنَّ الجسم الغليظ الثابت قرار الحيوان وجميع المواليد الطبيعية، ولا يمكن لشيء منها ثابت إلَّا به، كذلك العلم الحقيقي اللطيف الساكن قرار الأنفس وجميع المواليد الروحانية، فوجب صرف اسم الأرض في هذا الموضع عن معناه عند العرب إلىٰ المعنىٰ المعلوم المستخرج بالتأويل، وهو العلم، فيكون له معنىٰ الآية: وإذا وقع القول عليهم، يعني: وإذا لزمت الأمة الحجة، وعرفت أنَّ الذي كانوا فيه من الاعتقادات جميعًا فاسدًا؛ أخرجنا لهم دابة من الأرض، يعني: أخرج الله لهم رئيسًا في العلم، تكلمهم، يعني: يخرجهم من الضلالة إلىٰ الهدىٰ، ومن الشك إلىٰ اليقين.

ولمَّا كان أصل مذهبنا أنَّ علم التأويل كان من الأساس، وصي الرسول -صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله-، جاز أن يُسمىٰ الوصي أرضًا؛ إذ من جهته وبقوته نبتت العلوم الحقيقية في أنفس المرتادين، وعلىٰ تأويله استقرت الأنفس. فهذا وجه تسميتنا الأساس أرضًا باستواء معناه بمعنىٰ الأرض الجسمانية.

وكثيرًا ما يوجد هذا في ألفاظ الرسول وكلام العرب، أعني: صرف الشيء إلىٰ غيره إذا استوىٰ المعنيان . . .»[1]. ثم أخذ في تطبيق ذلك علىٰ مجموعة من الآيات.

وعلىٰ هذه الطريقة يسير جعفر بن منصور اليمن (ت: ٣٦٣هـ) في كتابه «**الكشف**» الذي جعله لتأويل القرآن تأويلات باطنية، يقول في تفسير إحدىٰ الآيات: «قال الله -تعالىٰ-: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] المساجد هم الأئمة، والنطقاء -صلوات الله عليهم- الذين لا يجوز لأحد أن يدعي مقامهم، فأمر الله بإجابة دعوتهم وقبول أمرهم والتمسك بطاعتهم، وأن لا يدعىٰ مع الله ضد ولا ند؛ لأنَّه لا يرضىٰ بذلك، ولا يأمر به، وإنَّما دعوة النطقاء -صلوات الله عليهم- إلىٰ الله -جل وعلا-»[2].

ولكن يُشكل علىٰ تقرير هذا المبدأ تصريح علماء الإسماعيلية بأنَّهم لا يهدرون

---

(١) «الافتخار»، السجستاني، (ص/ ٢١٦- ٢١٨).

(٢) «الكشف»، جعفر بن اليمن، (ص/ ٦٣).

الظاهر ولا يلغونه، وقد دفعهم لهذا التصريح ما واجهوه من مخالفيهم من تأكيد هذه التهمة، يقول القاضي النعمان (ت: ٣٦٣هـ) في ذلك: «كما أخبر الله -سبحانه- بذلك فيما تلوناه من كتابه وبيناه فيما تقدم من كتابنا هذا من وجوب إقامة الظاهر والباطن، وأنَّه لا يجز إقامة أحدهما دون الآخر»(١).

ويقول جعفر بن منصور اليمن (ت: ٣٦٣هـ) مؤكدًا جمعه بين الظاهر والباطن: «من عمل بالباطن والظاهر فهو منَّا، ومن عمل بالظاهر دون الباطن، فالكلب خير منه، وليس منَّا»(٢).

وأمام هذه العبارات ومثيلاتها اعتبر بعض الباحثين هذا التصريح من الإسماعيلية هو باب التمويه والكذب، لكن هذا الإشكال لا يُدفع بمثل ذلك، بل لا بُدَّ من الوقوف علىٰ معنىٰ اعتبارهم الظاهر، وهل يقصدون به ذات المعنىٰ الذي يقصده مخالفوهم أم لا؟

فلو رجعنا إلىٰ طبيعة اعتبار الإسماعيلية للظاهر، سنجد أنَّهم يقصدون به معنىٰ آخر غير الذي يقصده مخالفوهم، حيث يقوم اعتبارهم للظاهر علىٰ أساس أنَّه طريق موصل للباطن بالرمز والإشارة، وذلك عن طريق قانون يسمونه (قانون المماثلة)، كما لاحظناه في كلام السجستاني الذي صدَّرنا به الكلام في هذا المبدأ، وهو كما يعرِّفه المؤيد (ت: ٤٧٠هـ): «تفسير الأمور العقلية غير المحسوسة بما يقابلها من الأمور الجسمانية المحسوسة»(٣).

ووفقًا لهذا القانون؛ فقد جعلوا ظاهر القرآن مثلًا، وباطنه ممثولًا، يوضح ذلك ما ذكره الكرماني في بيان هذا القانون، وأنَّه يقوم علىٰ أساس أنَّ «ما أنزله الله من كتابه وأحكامه أمرها علىٰ مثال سبق عليها في الوجود من العوالم التي دل عليها بقوله -تعالىٰ، وقولُه الحق-: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾، فما وافق خلق الله -تعالىٰ- وطابَقَهُ من الأوامر والشرائع أخذوا به واثقين بأنَّه صحيح،

---

(١) «تأويل الدعائم»، القاضي النعمان، (٣/ ٢٧١).

(٢) «الكشف»، جعفر بن اليمن، (ص/ ٦٨).

(٣) «ديوان المؤيد في الدين»، للمؤيد الإسماعيلي، (ص/ ١٠٦)، عن قضية التأويل بين الشيعة والسنة، للدكتور عبد المنعم عثمان، (ص/ ١٢٣).

وما نافاه وخالفه منها اطرحوه عالمين أنَّه سقيم، ما غاب عن الحواس أخذوه علىٰ صيغته واعتقدوه علىٰ مثاله من قانون الشريعة، وأصل الخلق . . .»[1].

فنحن أمام قانون يقوم علىٰ أساس المماثلة والمشابهة وليس علىٰ الدلالة اللغوية، فالظاهر هو تلك المعاني التي يعرفها العامة وينطق بها أهل السنة، والباطن: المعاني التي يستخلصها الوصي والأئمة من أهل البيت دون من سواهم من سائر المسلمين[2].

فوظيفة الظاهر أنَّه بوابة عبور نحو الباطن عن طريق إقامة المشابهة والمماثلة، يقول أبو يعقوب السجستاني: «إن عارضنا من أهل الظاهر من يقول بأنَّكم لا تعلمون من القلم إلَّا ما علمتموه من الكرسي، ولا من الكرسي إلَّا ما علمتموه من القضاء . . . يُقال له: ليس الأمر كما توهمته وظننته. فإنَّا نقول: إنَّ هذه الألقاب تُؤدِّي إلىٰ معرفة الأصلين، ولكن لكل لقب منها موضع يستعمل في ذلك الموضع، فمن ذلك الكرسي والعرش يستعملان ويضافان إلىٰ العقل والنفس»[3]. وبناء عليه؛ فليس المعنىٰ اللغوي للفظة معتبرًا في التفسير.

وخلص الكرماني بعد ذلك إلىٰ نتيجة عامة وقاعدة كلية وهي أنَّ: «ما وافق خلق الله -تعالىٰ- وطابقه من الأوامر والشرائع أخذوا به بأنَّه صحيح، وما نفاه وخالفه اطرحوه عالمين أنَّه سقيم، وما غاب عن الحواس أخذوه علىٰ صيغته واعتقدوه علىٰ مثاله من قانون الشريعة وأصل الخلق»[4].

وقد ذكروا أنَّ الأدلة قد دلَّت علىٰ هذا القانون، ومنها:

(١) أنَّ القرآن قد استخدم هذه الطريقة، يقول القاضي النعمان مُبيِّنًا استناده إلىٰ القرآن في ذلك: «وفي آيات كثيرة من كتابه ذكر للأمثال والباطن والتأويل». ثم ساق آيات في ذلك كقوله -تعالىٰ-: ﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: ٤٥] وقوله: ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ

(١) «راحة العقل»، الكرماني، (ص/ ٢٣٩).

(٢) انظر: «قضية التأويل بين الشيعة والسنة»، لعبد المنعم عثمان، (ص/ ١٢٣ - ١٢٨).

(٣) «الافتخار»، السجستاني، (ص/ ١١١).

(٤) «راحة العقل»، الكرماني، (ص/ ٢٣٩).

ٱلۡأَمۡثَٰلَۖ وَكُلًّا تَبَّرۡنَا تَتۡبِيرٗا﴾ [الفرقان: ٣٩] وغيرها من الآيات[١].

(٢) أنَّها طريقة سلكها النبي ﷺ في تعليم أصحابه ﷺ يقول في ذلك: «سلك -صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله- في التعليم والدلالة علىٰ الموجودات والهداية إلىٰ اقتناء السعادات وتأليف الشرع، وبسط السياسة الإلهية، مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه، لكونه ميزانًا للمعالم الإلهية، وعلىٰ صيغة موازنة مطابقة للخلق، فوضع بإزاء كل موجود سنة من السنن وأمرًا من الأمور ليكون قد دل علىٰ ما علا من الحدود في دين الله وكيفية أمرهم في وجودها بما دنا وحضر منهم»[٢].

(٣) أنَّ هذه الطريقة هي طريقة أهل البيت، يقول الكرماني: «كان لأهل الديانة والعبادة التابعين للذرية الطيبة موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ميزان به يعلمون ما يتعلق بأمر أديانهم حقيقة»، ثم ذكر هذا الميزان[٣].

(٤) أنَّ هذه الطريقة جارية علىٰ طريقة العرب، يقول القاضي النعمان واصفًا هذا المنهج بأنَّه: «معروف في لسان العرب الذي نزل به القرآن وخاطبهم بلسانهم فيه»[٤].

وإذا راجعنا هذه الاستدلالات علىٰ صحة هذا القانون؛ فسنجد أنَّها أقرب إلىٰ التبرير منها إلىٰ التأصيل، فهي استدلالات لا توصل إلىٰ النتيجة فالأدلة القرآنية -التي استدل بها القاضي- أولًا إنَّما تتحدث عن ضرب الأمثال علىٰ معهود العرب في ضربها، والتي يظهر فيها وجه العلاقة بين المثل المضروب وبين الحال التي يقصد لها ضرب المثل، وليست علىٰ هذه الطريقة الباطنية والتي هي عبارة عن جعل الآيات مجرد رموز إلىٰ معاني أخرىٰ باطنة.

كما أنَّ الكرماني في استدلاله بالسنة أو بآل البيت لم يبين دليل نسبة هذا المنهج للنبي ﷺ، ولا إلىٰ آل بيته، فتبقىٰ دعوىٰ تحتاج إلىٰ دليل عليها.

أمَّا ما ذكره القاضي من الاستناد إلىٰ اللغة في تسويغ هذا المنهج، فهو لا يتماشىٰ مع واقع التأويلات الباطنية التي لا يوجد بينها وبين الاستعمال اللغوي

---

(١) «أساس التأويل»، القاضي النعمان، (ص/ ٣١).

(٢) «راحة العقل»، الكرماني، (ص/ ٢٣٩).

(٣) المصدر السابق: (ص/ ٢٣٦).

(٤) «أساس التأويل»، للقاضي النعمان، (ص/ ٣١).

علاقة لغوية دلالية غير الرمز والإشارة[1]

الأساس الثاني: خصوصية معرفة الدلالة الرمزية/ الباطنية للنص من خلال اعتماد (قول الإمام المعصوم) في بيانها: فالإسماعيلية يقررون أنّ (قول الإمام) له مكانة مصدرية من حيث اعتماده كأحد مصادر التلقي إلىٰ جانب الكتاب والسنة، يقول القاضي النعمان في ذلك -ناقلًا كلام أحد أئمة الإسماعيلية- واصفًا له بأنّ فيه الحجة-: «واقتداء بكتاب الله فيما أمر به، ونهىٰ عنه، وأحله وحرمه، ومالم تجد فيه حكمًا منصوصًا، فامتثل سنة محمد ﷺ، **ومذاهب الأئمة الهداة، أهل بيته**»[2].

وهل يعني هذا التنصيص علىٰ مصدرية (آل البيت) جعلهم علىٰ قدم المساواة مع النبي ﷺ، بمعنىٰ أن يتم التعامل مع أقوالهم كما يتم التعامل مع السنة النبوية من جميع الجهات، ومنها: النسخ، فأقوالهم قد تنسخ بعض الأحكام؟

هذا ما صرَّح به أئمة الإسماعيلية، يقول أبو يعقوب السجستاني: «وأمَّا القائم عليه السلام؛ فإنَّه يرفع الشرائع»[3].

وهؤلاء الأئمة قد جمع الله فيهم كل ما يُحتاج إليه، فلا حاجة لمن بعدهم، يقول القاضي النعمان في وصفهم: «الذين جمع الله فيهم -كما بيَّنَّا ذلك فيما تقدَّم- كل ما تحتاج إليه الأمة»[4].

ولذلك؛ فإنَّ القاضي النعمان -في كتابه اختلاف أصول المذاهب- لم يعترف بالإجماع، والقياس، ولا يعترف فيه بالاجتهاد[5].

ومن خلال هذه المصدرية لقول الإمام المعصوم؛ فإنَّه هو المخول بالكشف عن تلك الدلالة الرمزية الباطنية التي تضمنها النص، **فباطن القرآن لا يمكن معرفته إلَّا عن طريق أقوال الأئمة من آل البيت**. يقول القاضي النعمان في ذلك: «فجعل ﷻ ظاهر

---

(1) انظر: «قضية التأويل بين الشيعة والسنة»، الدكتور عبد المنعم، (ص/ ١٥٦).

(2) «اختلاف أصول المذاهب»، القاضي النعمان، (ص/ ٥١).

(3) انظر: «الرياض»، الكرماني، (ص/ ٢٠١).

(4) «اختلاف أصول المذاهب»، القاضي النعمان، (ص/ ٧٢).

(5) انظر في كتابه رده للإجماع، (ص/ ٨١-١٣٦)، وفي رده للقياس، (ص/ ١٥٦-١٨٤)، وفي رده للعقل، (ص/ ١٣٨-١٥٤).

القرآن معجزة رسوله، وباطنه معجزة للأئمة من أهل بيته لا يوجد إلَّا عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب غير محمد رسول الله ﷺ جدهم، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته وهو علم متوافر بينهم، مستودع فيهم، يخاطبون كل قوم منه بمقدار ما يفهمون، ويعطون كل أحد منه ما يستحقون، ويمنعون منه من يجب منعه، ويدفعون عنه من استحق دفعه لقول العزيز الوهاب: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة ص: ٣٩]»[١].

ويؤصل الإسماعيلية اعتمادهم علىٰ قول الأئمة بالاستدلال بأحاديث ضعيفة لا تصح عن النبي ﷺ، أو لا تدل علىٰ مرادهم، مثل استدلالهم بأنَّ النبي ﷺ قال: «**ما نزلت عليَّ من القرآن آية إلَّا ولها ظهر وبطن**»[٢].

وبحديث ينسبونه للنبي ﷺ أنَّه قال: «**أنا صاحب التنزيل، وعلي صاحب التأويل**»[٣].

ويؤصلها القاضي النعمان من جانب آخر فيذكر أنَّ كل الطوائف تستدل بالقرآن، وتزعم أنَّه يدل علىٰ قولها، فكيف يمكن أن نعرف الحق من بين كل هذه الدعاوىٰ؟

ثم يجيب عن ذلك بأنَّ الطريق إلىٰ ذلك هو: اعتماد أقوال الأئمة، يقول القاضي في ذلك: «ولو ذكرنا احتجاج المختلفين في الدين، وأهل الخصام في الأحكام، ووجوه الحلال والحرام، بالسنة والكتاب لطال الخطاب؛ إذ لم يخلُ أصل من أصولهم، وأكثر فروعهم من ذلك، وهو معروف لا ينكر، ومشهور لا يدفع، وكل فرقة وأهل نحلة تحتج به وتستدل بتأويل تأولته فيه ووجه، وقد صرفت القول فيه إليه، وكل فريق منهم يزعم أنَّ مَن خالفهم غلط في الاستدلال، وأخطأ في تأويله، ولو اتبعوا الدليل؛ لَمَا ضلوا، ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ (= يقصد بهم الأئمة)، كما أمرهم الله؛ لَمَا اختلفوا فيه، فقد جعلكم الله أنتم أولىٰ بهذا الاسم من غيركم»[٤].

والواقع التطبيقي يُظهر أنَّهم مختلفون في التفسير الباطني للآية الواحدة، والسبب

---

(١) «أساس التأويل»، القاضي النعمان، (ص/ ٣١).

(٢) المصدر السابق: (ص/ ٢٩، ٣٠). وأخرجه ابن حبان في صحيحه، (١/ ٢٧٦) من حديث عبد الله بن مسعود.

(٣) انظر: «الكشف»، جعفر بن منصور اليمن، (ص/ ٧٣).

(٤) «اختلاف أصول المذاهب»، القاضي النعمان، (ص/ ١٩٩).

في ذلك كما سبق أنَّهم يقررون تلقيهم عن الأئمة قانون المماثلة الذي يسيرون عليه في التأويل، ولمَّا طبقوا هذا القانون اختلفوا في تطبيقه لاستخراج المعاني الباطنية.

وخلاصة الأمر أنَّ الاعتماد علىٰ هذين الأساسين (الدلالة الرمزية الباطنية واعتماد قول الأئمة) سيؤثر من دون شك علىٰ المصادر الأخرىٰ:

ففيما يتعلق بالأساس الأول وهو الدلالة الرمزية/ الباطنية؛ فإنَّه سيؤثر علىٰ الدلالة اللغوية الظاهرة، حيث تصبح هذه الدلالة غير صالحة لتحديد المعنىٰ المراد، كما سبق النص عليه في كلام السجستاني، ونقده لأهل الظاهر في اعتمادهم علىٰ المعهود من لغة العرب.

وفيما يتعلق بالأساس الثاني وهو: اختصاص الإمام المعصوم في الكشف عن تلك الدلالة الرمزية/ الباطنية؛ فإنَّه هذا سيؤثر علىٰ المصادر التفسيرية الأخرىٰ من حيث:

- عدم صلاحية المصادر التفسيرية الأخرىٰ لتحديد المعنىٰ المراد مثل بيان القرآن نفسه، أو بيان السنة هذا من جهة، وعدم جواز اعتماد أقوال غير الأئمة المعصومين من جهة أخرىٰ.

ولذلك؛ فإنَّ أبا يعقوب السجستاني يرىٰ أنَّ أوامر الله جاءت مجملة غير مفسرة، فيقول: «وقد اتفق جميع العلماء علىٰ أنَّ الله ﷻ فرائضه في الشرائع مجملة غير مفسرة، ومقسمة، ففسرها الرسول ظاهريًا ووضع كل شيء منها في موضعه، ثم عهد بتقسيمها وتفصليها باطنيًا إلىٰ صامت يعرض عليه من التأليف ما يكون له من القوة والفاعلية»[1].

وبالتالي؛ فبيان النبي ﷺ للقرآن لا يكفي؛ لأنَّه جاء بتفسيره الظاهري، ولم يأتِ بتفسيره الباطني، وهذا ما جعلهم يُفرقون فيجعلون النبي صاحب التنزيل، وعليًا صاحب التأويل، يعبر الداعي الإسماعيلي عن هذا الموقف بقوله: «إنَّ علي بن أبي طالب هو مثل الليل لكونه صاحب التأويل، ومنزلة الرسول منزلة النهار؛ لأنَّه صاحب التنزيل الظاهر، ولمَّا كان الدين ظاهرًا وباطنًا، قام النبي -ﷺ وآله- بتبليغ الظاهر، وصرف إلىٰ وصيه نصف الدين وهو الباطن»[2].

---

(١) «إثبات النبوات»، السجستاني، (ص/ ١٩٢).

(٢) «مسائل مجموعة من الحقائق العالية»، (ص/ ٢٩، ٣٠).

ويقول جعفر بن منصور اليمن الإسماعيلي: «الناطق (يقصد به النبي) نطق بالظاهر، وأعجم بالباطن فلم يفصح به»[1]، ويقول: «فلابُدَّ لكل مؤمن ومؤمنة من أمة محمد ممَّن اعتقد بالباطن وعمل بما علم أن يقر بمقام أمير المؤمنين بوصيه محمد رسول الله -صلىٰ الله عليهما وعلىٰ آلهما- ويتوسل بعلمه أنَّ عليًّا صاحب التأويل، وأنَّه مفتاحه، ولولا أنَّه فتحه للمؤمنين ما علموه»[2].

- ومن جهة أخرىٰ عدم تجويز أخذ التفسير عن غير الأئمة؛ فهذا القاضي النعمان يذكر اعتراضًا علىٰ عدم تجويزهم الأخذ عن غير الأئمة، ثم يجيب عنه؛ فيقول: «فإن قال قائل: أنتم تأخذون عن أئمتكم ما لا تجدون في كتاب الله (ع ج) نصه، ولا في سنة رسوله بيانه، وأخذكم عنهم تقليد منكم لهم، فلم تنكرون التقليد علىٰ غيركم؟! قلنا لهم: بئس ما تأولتم ومثلتم، تُهْتُم؛ إنَّا لم نقلد أئمتنا من قبل أنفسنا، كما قلدتم أنتم من اتبعتموه . . . ولكن امتثلنا في الرد إليهم فيما جهلنا ولم نعلمه لقول الله: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ?]، وقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

وقول رسول الله ﷺ: «**إنِّي تاركٌ فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا**»[3]، وقد تقدم القول في هذا الكتاب بالبيان عن أولي الأمر، وعن أهل الذكر: أنَّهم الأئمة من أهل بيت رسول الله، وفساد ما تأولتموه أنهم غيرهم ممَّن اتبعتموه»[4].

ويقول مبطلًا الاعتماد علىٰ أقوال الصحابة: «وهذه الجملة من القول ذكرناها في إبطال تقليد الصحابة، إلَّا مَن أوجب الكتاب تقليدهم . . . ولم نقصد بما ذكرناه النقص بأصحاب رسول الله ولا الزراية عليهم؛ إذ فيهم أهل الفضل والسابقة والدين والثقة والعدالة، وإن كان بين من صحب النبي ﷺ وأظهر الإسلام في عصره منافقون، كما وصف الله في كتابه»[5].

---

(١) «الشواهد والبيان»، جعفر بن اليمن، (ص/ ٥١).

(٢) «الكشف»، جعفر بن اليمن، (ص/ ٧٢).

(٣) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، (٣/ ١١٨)، برقم: (٤٥٧٦).

(٤) «اختلاف أصول المذاهب»، القاضي النعمان، (ص/ ٧٠).

(٥) المصدر السابق: (ص/ ٦٥، ٦٦).

المذهب الثاني

التأويل الباطني عند الشيعة الإمامية

بعد الإسماعيلية يأتي المذهب الثاني الذي اتخذ منهج الإيغال في التأويل وهو الشيعي الإمامي، وقد كانت النزعة العقائدية حاضرة في تشكيله المنهجي الأول، وحاضرة في تطويره، إلا أن من أكثر الإشكالات التي تواجه الدارس للمنهج الإمامي الاثنىٰ عشري في التأويل هو تعدد اتجاهاته، وهذا ما سبب اضطرابًا في الرؤية عند كثير من الباحثين الذين ربما ركزوا علىٰ اتجاه واحد ومن خلاله بنوا الرؤية المنهجية لعموم المنهج الإمامي[(١)].

ونحن لا نستطيع الكشف عن ذلك إلَّا بتعريف الاتجاهات الأساسية في المذهب، حتىٰ نتمكن من تحديد المنهج الإمامي في التأويل علىٰ وجه دقيق، فالاتجاه الشيعي الإمامي ينقسم من حيث المنهج إلىٰ اتجاهين: الاتجاه الأخباري، والاتجاه الأصولي[(٢)]:

فالأخبارية هم: من يعتمد في استنباط الأحكام علىٰ الأخبار فقط، كما يعرفهم بذلك شيخ الأخباريين المتأخرين الإسترآبادي[(٣)] [(٤)]. أي: إنَّه اتجاه يعتمد علىٰ النقل

---

(١) انظر: دراسة عبد المنعم عثمان «قضية التأويل بين الشيعة والسنة»، والسالوس في كتابه «بين السنة والشيعة . . . دراسة مقارنة في التفسير وأصوله»، والقفاري في «أصول مذهب الشيعة»؛ فإنَّهم لـم يذكروا المنهج الكلامي عند الشيعة.

(٢) من الدراسات المفيدة هذا الموضوع -والتي أفاد منها الباحث-: «نظرية السنة في الفكر الإمامي»، لحيدر حب الله، و«مصادر التلقي والاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، لإيمان العلواني.

(٣) هو: محمد أمين الإسترآبادي شيخ الاتجاه الأخباري، له: «الفوائد المدنية في الرد علىٰ من قال بالاجتهاد والتقليد في الأحكام الإلهية»، تُوفي سنة (١٠٣٦هـ). ينظر: «أمل الآمل»، الحر العاملي، (٢/ ٢٤٦).

(٤) انظر: «الفوائد المدنية»، الإسترابادي، (ص/ ٤٧، ٤٨، ٩١)، و«الأصوليون والأخباريون فرقة =

فقط، ولا يرىٰ للعقل مكانًا واعتبارًا.

والأصوليون هم: «الذين يلجؤون في مقام استنباط الأحكام إلىٰ الأدلة الأربعة من الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل»[١].

ويبرز الخلاف بين الاتجاهين في أمرين:

الأول: الخلاف في مصادر التلقي:

فالأخباريون: لا يعترفون بالعقل كدليل مستقل من الأدلة[٢].

ولا يفرقون في باب السنة -عندهم- بين الآحاد والمتواتر. ويذهبون إلىٰ القطع بثبوت جميع ما في الكتب الأربعة المعتمدة لديهم وهي: كتاب «**الكافي**»، للكليني، وكتاب «**من لا يحضره الفقيه**» للصدوق، وكتابا الطوسي «**تهذيب الأحكام**»، و«**الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**»، وبعضهم زاد عليها غيرها[٣].

أمَّا الأصوليون؛ فخالف أغلبهم في ذلك، فاعتبروا العقل دليلًا من الأدلة[٤]، وكذلك ذهب بعضهم إلىٰ عدم الاحتجاج بخبر الآحاد مطلقًا، وذهب البعض الآخر إلىٰ التفريق في ذلك بين العقائد وغيرها[٥]، كما يذهب إليه جمهور المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم.

الثاني: الخلاف في منهجية الاستدلال:

فالأخباريون يقولون: لا يمكن أن يُحْتَجَّ بظواهر الكتاب والسنة دون الرجوع إلىٰ أقوال الأئمة[٦]، وخالف في ذلك الأصوليون؛ فقالوا بإمكان الاحتجاج بالظواهر،

= واحدة»، فرج العمران، (ص/ ١٨، ١٩)، و«نظرية السنة في الفكر الإمامي»، حيدر حب الله، (ص/ ٢١٦)، و«مصادر التلقي والاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني، (١/ ٤٤).

(١) انظر: «الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة»، لفرج العمران، (ص/ ١٨)، و«مصادر التلقي والاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، العلواني، (١/ ٤١).

(٢) انظر: «مصادر التلقي والاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني (٢/ ٧٥٦).

(٣) انظر: «نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي»، حيدر حب الله (ص/ ٢٣٨ - ٢٦٤).

(٤) انظر: «مصادر التلقي والاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، (٢/ ٧٥٨).

(٥) انظر: «نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي»، (ص/ ٧٣ - ٩٧).

(٦) المصدر السابق: (ص/ ٣٠٦ - ٣٣٤).

حتىٰ لو لم نجد للأئمة فيها كلامًا[1].

وجعل الأصوليون العقل دليلًا يرجع إليه في تأويل ظواهر النصوص عندما تخالف الأصول العقلية، وخالفهم في ذلك أغلب الأخباريين[2].

وقد ظهر التمايز بين هذين الاتجاهين مع بداية دخول علم الكلام علىٰ المذهب الشيعي علىٰ يد المفيد والطوسي في القرن الرابع، ومن بعدهما الشريف المرتضىٰ والرضي، ومن أقدم النصوص التي تدل علىٰ وجود هذا الانقسام، ما قاله المفيد مناقشًا شيخه الصدوق: «الذي ذكره الشيخ أبو جعفر رَحِمَهُ اللهُ في هذا الباب لا يتحصل، ومعانيه تختلف وتتناقض، والسبب في ذلك **أنَّه عمل علىٰ ظواهر الأحاديث المختلفة، ولم يكن ممَّن يرىٰ النظر**، فيميز بين الحق منها والباطل، ويعمل علىٰ ما يوجب الحجة، ومَن عوَّل في مذهبه علىٰ الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة كانت حاله في الضعف ما وصفناه»[3].

وله كتاب سماه: «**مقابس الأنوار في الرد علىٰ أهل الأخبار**»[4]، وهي تسمية صريحة تدل علىٰ وجود هذا التيار فيهم من زمن متقدم. ومن أجل ذلك عُرف هذا التيار الأخباري بـ(أصحاب الحديث)، والذين منهم الصدوق الذي يصفه تلميذه المفيد -كما سبق- بأنَّه: «علىٰ مذهب أصحاب الحديث في العمل بظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار»[5].

ويقول المرتضىٰ ناقدًا أصحاب الاتجاه الأخباري: «ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات»[6].

ومن أصرح النصوص في ذكر هذا التقسيم وأقدمها، نص ابن المطهر الحلي

(١) المصدر السابق: (ص/ ٣٣٦ - ٣٥٩).

(٢) انظر: «مصادر التلقي والاستدلال عند الإمامية الاثني عشرية»، العلواني، (٢/ ٨١٧ - ٨٢٥).

(٣) «تصحيح اعتقادات الإمامية»، المفيد، (ص/ ٤٩).

(٤) «رجال النجاشي»، النجاشي، (ص/ ٤٠١).

(٥) «تصحيح اعتقادات الإمامية»، المفيد، (ص/ ١٣٨).

(٦) «رسائل المرتضىٰ»، (١/ ٢٦، ٢٧).

(ت: ٧٢٦هـ)، حيث يقول: «أمَّا الإمامية؛ فالأخباريون منهم مع أن كثرة الشيعة في قديم الزمان ما كانت إلَّا منهم لم يقولوا في أصول الدين إلَّا علىٰ أخبار الآحاد المروية عن الأئمة ﷺ، والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي ﷺ وغيره وافقوا علىٰ قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوىٰ المرتضىٰ وأتباعه»[1].

وقد ذكر بعض أهل المقالات هذا التقسيم في المذهب الشيعي: كالشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)، وكلامه يُعتبر من أقدم النصوص في كتب المقالات التي تذكر أنَّ الأخبارية فرقة قائمة ضمن الكيان الإمامي، يقول عنهم: «وكانوا في الأول علىٰ مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لمَّا اختلفت الروايات عن أئمتهم، وتمادىٰ الزمان اختارت كل فرقة منهم طريقة فصارت الإمامية بعضها معتزلة إمَّا وعيدية، وإما تفضيلية وبعضها أخبارية، إما مشبهة، وإما سلفية، ومن ضل الطريق وتاه لم يبالِ الله به في أي وادٍ هلك»[2].

وذكرها كذلك الإيجي (ت: ٧٥٦هـ)[3] وغيره.

وهذه النصوص تدلُّ علىٰ تقدُّم وجود هذه الظاهرة بخلاف من يرىٰ أنَّ وجودها كان متأخرًا علىٰ يد الإسترآبادي، (ت: ١٠٣٦هـ).

واستحضار هذا التقسيم عند البحث في المنهج الباطني عند الإمامية مهم لأمرين:

(١) أنَّنا عندما نتحدث عن هذا المنهج عند الشيعة الإمامية، فنحن نتحدث أصالة عن الاتجاه الأخباري، وإن كان هذا لا يعني النفي الكلي لوجوده في تفاسير الأصوليين كتفسير الطوسي أو الطبرسي، كما ستأتي الإشارة إليه. أما الحديث عن منهج الاتجاه الأصولي؛ فسيأتي ضمن المنهج الكلامي.

(٢) أنَّ الاتجاه الباطني عند الشيعي الإمامي يكاد ينحصر في الموضوعات التي تختص الشيعة بإثباتها كالإمامة والرجعة والتقية ونحوها، أمَّا في غيرها؛ فلا نكاد نجد له أثرًا واضحًا، خاصة في التفاسير الأصولية، كما هو الحال عند الطوسي والطبرسي.

---

(١) «نهاية الوصول»، الحلي، (ص/ ٢٩٦).

(٢) «الملل والنحل»، الشهرستاني، (١/ ١٦٥).

(٣) «المواقف»، الإيجي، (٣/ ٦٩١).

ما يهمنا هنا هو ما يتعلق بمنهج الاتجاه الأخباري في التأويل، أمَّا الحديث عن منهج الاتجاه الأصولي الكلامي، فهذا ما سيأتي البحث فيه عند الكلام عن المنهج الكلامي في التأويل.

فالمنهج الأخباري الإمامي في التأويل تأثر تشكله المنهجي بالتحولات العقائدية التي مر بها، والتي تتلخص في مرحلتين:

المرحلة الأولىٰ: ممارسة التأويل الباطني:

حيث يبدأ عصر النص عند الإمامية ببعثة الرسول وينتهي بغيبة الإمام الثاني عشر حوالي (٣٢٩هـ)، وطوال هذه الفترة كان الإمامية يعتمدون علىٰ نصوص الأئمة، وهذا ما يُفسر تأخر الاجتهاد العقائدي والفقهي -أيضًا- لديهم الذي لم يظهر إلَّا مع القرن الرابع الهجري؛ لأنَّهم يرون أنَّ وجود الأئمة يُغني عن الاجتهاد، وبسببه تأخرت مساهمة الإمامية في علم الأصول والكلام علىٰ حدٍّ سواء، وهو ما يسجله باقر الصدر في قوله عن علم الأصول: «فهو علم لم ينشأ في النطاق الإمامي إلَّا بعد الغيبة». ويقول كذلك: «ولهذا نجد أنَّ الإمامية بمجرد أن انتهىٰ عصر النصوص بالنسبة إليهم ببدء الغيبة، أو بانتهاء الغيبة الصغرىٰ بوجه خاص، تفتحت ذهنيتهم الأصولية . . .»[1]

فخلال هذه الفترة كانت الإمامية أخبارية، أي: تعتمد علىٰ (النص)، وما يُذكر من مناظرات كلامية علىٰ يد هشام بن الحكم مع المعتزلة، لا يغير من هذا الحكم في شيء؛ لأنَّها حالات استثنائية لم تأخذ طريقها للتأثير والانتشار -كما سيأتي تفصيله عند الكلام عن المنهج الكلامي عند الإمامية-، وقد ظلَّت الإمامية طوال هذه الفترة، وحتىٰ بعد ظهور الكلام في نفرة من الكلام والنظر، وهذا ما يذكره الراوندي (ت في حدود: ٣٠٠)[2]، في كتابه «**فضيحة المعتزلة**» من نفرة الإمامية من الكلام في ذاك الوقت، فيقول -فيما نقله عنه الخياط-: «ولولا أنَّ كثيرًا من الشيعة ينفرون من الكلام ويعيبون النظر لوجدوا في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُربىٰ قليله علىٰ عظيم كفر اليهود والنصارىٰ»[3].

---

(١) «المعالم الجديدة للأصول»، باقر الصدر، (ص/ ٧٩، ٥٤).

(٢) انظر في تحقيق سنة وفاته مقدمة تحقيق نيبرج لكتاب «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ٣٨ - ٤٣).

(٣) «فضيحة المعتزلة»، ابن الراوندي، (ص/ ١٠٥).

وفي هذه الفترة لم يوجد أي تقعيد يُذكر لمناهج التأويل عند الإمامية، سواء الفقهية أو العقدية، وكل ما يذكر هو مرويات تنزع إلىٰ الباطن في كتب «الأخباريين القدماء» -كما يطلق عليهم الإسترآبادي- أو الأبواب التي يعقدها أصحاب الكتب الروائية سواء في التفسير أو الحديث وتحمل بُعدًا منهجيًا، كما في مقدمة العياشي في تفسيره، فقد وضع مقدمة عقد فيها مجموعة أبواب تعكس الإطار المنهجي الذي ظل يحكم المنهجية الإخبارية في التفسير، من مثل:

باب ترك الرواية التي بخلاف القرآن.

باب ما أنزل القرآن. (وذكر فيه سبع روايات ٧ مرويات، أربع منها في بيان أن قرابة ثلث القرآن، أو ربعه نزل في آل البيت).

في تفسير الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والمحكم والمتشابه.

في ما عني به الأئمة من القرآن.

فيمن فسر القرآن برأيه.

في كراهية الجدل في القرآن[١].

وهذه الأبواب إذا تم تحليل المرويات التي فيها سنجد أنها تعبر عن طبيعة المنهج التأويلي عند الأخباريين من الشيعة.

أمَّا في غير ما يختص به بالإمامية من عقائد كـ(الإمامة - والرجعة - ونحوها) كان الإمامية ينزعون إلىٰ الظواهر، وقد استمر الأمر كذلك حتىٰ عصر الصدوق الذي يصفه تلميذه المفيد منتقدًا لمسلكه بأنه: «علىٰ مذهب أصحاب الحديث في العمل بظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار، وهذا رأي يضر بصاحبه في دينه، ويمنعه المقام عليه عن الاستبصار»[٢].

والمقصود أنَّ الصورة الأولىٰ التي ظهر فيها التأويل الإمامي، هي تلك الصورة التي تقترب من المنهج الأخباري، ويدل علىٰ ذلك أنَّ جميع الكتب التي كتبت قبل هذا الزمن كانت تسير علىٰ المنهج الأخباري؛ ولذا فإنَّ الكُتاب الأوائل للتراث

---

(١) «تفسير العياشي»، (١/ ٢٤).

(٢) «تصحيح اعتقادات الإمامية»، المفيد، (ص/ ١٣٨).

الشيعي كانوا من الأخباريين فابن بابويه القمي (ت: ٣٢٩هـ). وابنه الصدوق (ت: ٣٨١هـ) والكليني (ت: ٣٢٩هـ). يصفهم الإسترآبادي -كما تقدم- بأنهم من «قدماء أصحابنا الأخباريين»(١).

المرحلة الثانية: تقنين منهج التأويل الباطني الإمامي:

بعد صعود المنهج الكلامي الإمامي علىٰ يد المفيد بدأ الاتجاه الأخباري في التراجع شيئًا فشيئًا إلىٰ أن جاء الميرزا محمد أمين الإسترآبادي في القرن الحادي عشر الهجري، وتسيد هذا الاتجاه المشهد الفكري الإمامي خلال عقدين من الزمان، حتىٰ أوائل القرن الثالث عشر الهجري، خلال هذا الفترة تمت الصياغة المنهجية لقواعد الاستدلال للاتجاه الأخباري الإمامي، ومن أهم من صاغها إمام هذا الاتجاه الإسترآبادي، ومن أشهر أصحاب هذا الاتجاه من المتأخرين الحر العاملي (ت: ١١٠٤هـ)، ونعمة الله الجزائري (ت: ١١١٢هـ)، والفيض الكاشاني (ت: ١٩٠١هـ)، وحسين الكركي (ت: ١٠٧٦هـ)، والمجلسي (ت: ١١١١هـ)، ويوسف البحراني (ت: ١١٨٦هـ).

وتقوم الأسس المنهجية للتأويل التي وضعها أصحاب هذا الاتجاه الأخباري علىٰ ذات المبدأين الحاكمين علىٰ عموم المنهج الباطني وهما: اعتماد الدلالة الرمزية/ الباطنية-خصوصية الكشف عن تلك الدلالة للأئمة.

المبدأ الأول: اعتماد الدلالة الرمزية/ الباطنية في تأويل النص:

فلا يعتمد الأخباريون في تأويل النص علىٰ الدلالة اللغوية الظاهرة من النص؛ ولذلك فإنَّهم لا يجوزون الاعتماد علىٰ هذا الظاهر؛ لأنَّ النص له دلالة خفية (رمزية/ باطنية) هي التي تمثل حقيقة تفسير النص القرآني، وفي ذلك يقول شيخ الأخباريين المتأخرين الإسترآبادي: «مذهب الأخباريين أنَّ القرآن في الأكثر ورد علىٰ وجه التعمية بالنسبة إلىٰ أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية . . . وأنَّه لا سبيل إلَّا السماع من الصادقين ﷺ، وأنَّه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالها من جهة أهل الذكر ﷺ،

(١) «الفوائد المدنية»، الإسترابادي، (ص/ ٨٠).

بل يجب التوقف والاحتياط فيهما»[1].

ويقول الحر العاملي في وسائل الشيعة: «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلَّا بعد معرفة تفسيرها من كلام الأئمة ﷺ فيه ثمانون حديثًا من أحاديثهم»[2].

ويُمكن أن نفهم طبيعة هذه الدلالة الرمزية/ الباطنية من خلال عدد من الأمثلة الواردة في تفاسير الاتجاه الأخباري:

وينقل القمي عن أبي عبد الله: في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج: ٤٥] أنه قال: «أمير المؤمنين القصر المشيد، وبئر المعطلة فاطمة، وولديها معطَّلون من الملك»[3].

وينقل عنه كذلك في قوله -تعالىٰ-: «﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ [النور: ٣٥] المشكاة فاطمة، ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ﴾ الحسن والحسين، ﴿فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾ كأن فاطمة كوكب دريٌّ بين نساء أهل الجنة ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ يوقد من إبراهيم، ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ لا يهودية ولا نصرانية، ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ﴾ يكاد العلم يتفجَّر منها ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ إمام منها بعد إمام، ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ يهدي الله للأئمة من يشاء»[4].

ويعتبر بعض الأخباريين أنَّ غالب القرآن يسير علىٰ هذا النوع من الدلالة، كما يقول الفيض الكاشاني في تفسير «الصافي»: «إنَّ جُلَّ القرآن إنَّما نزل فيهم (يعني: في الأئمة الاثني عشر)، وفي أوليائهم وأعدائهم»[5].

ويلاحظ في هذه الأمثلة أنَّها تقوم علىٰ معاني تتجاوز سياق الآيات ودلالاتها اللغوية، فهي تفسير باطني لا يمكن التوصل إليه من ظاهر الآية، وهذا ما يعني احتياجه إلىٰ مصدر آخر ليتم التوصل إلىٰ دلالته، وهو الأساس التالي.

---

(١) «الفوائد المدنية»، (ص/ ١٧).

(٢) «وسائل الشيعة»، الحر العاملي، (١٨/ ١٢٩ - ١٥٢).

(٣) «تفسير القمي»، (٢/ ٨٥ و٨٧).

(٤) المصدر السابق: (٢/ ٧٨).

(٥) «تفسير الصافي»، (١/ ٢٤).

الأساس الثاني: خصوصية معرفة الدلالة الرمزية/ الباطنية للنص، للأئمة المعصومين:

يعتبر الشيعة الإمامية قول الإمام حجة في الدين؛ لأنَّه معصوم، وعلىٰ هذا الأساس بنوا مفهوم السنة الذي يشمل عندهم: «كل بيان صادر من الرسول -صلىٰ الله عليه وآله- أو أحد الأئمة المعصومين»[1]. فهم يجعلون أقوال الأئمة مصدرًا من مصادر التلقي إلىٰ جوار أقوال النبي -عليه الصلاة والسلام-.

وبناءً علىٰ هذه المصدرية، وعلىٰ كون تلك الدلالة لا يمكن الوصول إليها فالأصل عند الأخباريين أن تفسير القرآن لا يمكن إلَّا بالرجوع إلىٰ معصوم، وفي ذلك يقول الصدوق: «كذلك لا يجوز أن نتعبد نحن به (أي: القرآن)، إلَّا ومعه مَن يقوم فينا مقام النبي -عليه الصلاة والسلام- في قومه وأهل عصره في التبيين لناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه»[2].

ويقول هشام البحراني: «ولا ريب أنَّ محل ذلك من كتاب الله -جل جلاله- تحتاج معرفته إلىٰ العلم به من أهل التنزيل والتأويل -وهم أهل البيت-. الذين علمهم الله ﷺ، فلا ينبغي معرفة ذلك إلَّا منهم، ومَن تعاطىٰ معرفته من غيرهم ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء، فماذا بعد الحق إلَّا الضلال فأنَّىٰ تصرفون»[3].

ويقول أيضًا مبينًا عدم دخول العقل في مجال التفسير: «إنَّ أسرار تأويله لا تهتدي إليها العقول، وأنوار حقائق خفياته لا تصل إليها قريحة المفضول، ولهذا اختلف في تأويله الناس وصاروا في تفسيره علىٰ أنفاس وانعكاس . . . فما جاء عنهم عليهم السلام فهو النور والهدىٰ، وما جاء عن غيرهم فهو الظلمة والعمىٰ»[4].

وقد صرح بذلك الحسين بن شهاب الكركي في كتابه «**هداية الأبرار إلىٰ طريق الأئمة الأطهار**»[5]، والفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ) في كتابه «**الصافي في تفسير القرآن**»[6].

---

(١) «المعالم الجديدة في الأصول»، محمد باقر الصدر، (ص/ ٣٢).

(٢) «معاني الأخبار»، الصدوق، (ص/ ١٣٤، ١٣٥).

(٣) «البرهان في تفسير القرآن»، البحراني، (١/ ٧، ٨).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) «هداية الإبرار»، الكركي، (ص/ ٥٤).

(٦) «الصافي في تفسير القرآن»، (١/ ٤٥)، وانظر: «نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي»، حيدر، (ص/ ٣١٤).

وتجاوزًا لإشكالية الأسانيد والرواية الشيعية فهم يذهبون إلىٰ يقينية الثبوت في كل ما صدر عن الأئمة في كتبهم المعتمدة، يقول حسين الكركي: «إنَّا لا ندعي صحة كل خبر في الدنيا، كما يتوهمه كثير ممَّن لا يفهم مقاصدنا، بل ندعي بأن الأخبار المنقولة في كتب أئمة الحديث الموجودة الآن، خصوصًا الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، وما عمل به الشيخ (الطوسي) في كتبه كلها صحيحة، وما فيها من اختلاف فهو للتقية غالبًا»[1].

ويستدلون علىٰ صحتها بأدلة أهمها:

(١) مقدمات هذه الكتب الأربعة: التي يذكر فيها مؤلفوها كلامًا يفيد اعتقادهم صحة ما أوردوه في كتبهم.

(٢) ما قاله الإسترآبادي: «إنَّا نقطع قطعًا عاديًا بأنَّ جمعًا كثيرًا من ثقات أصحاب أئمتنا صرفوا أعمارهم في مدة تزيد علىٰ ثلاثمائة سنة في أخذ الأحكام عنهم ﷺ، وتأليف ما يسمعونه منهم ﷺ، وعرض المؤلفات عليهم، ثم التابعون لهم في طريقتهم، واستمر هذا المعنىٰ إلىٰ زمن الأئمة الثلاثة»[2]، أي: الكليني والصدوق والطوسي.

ويقول البحراني: «إنَّ هذه الأحاديث التي بأيدينا، إنَّما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها وذابت الأبدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان فإن المستفاد منها أنَّه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم ﷺ إلىٰ وقت المحمدين الثلاثة في مدة تزيد علىٰ ثلاثمائة سنة ضبط الأحاديث وتدوينها في مجالس الأئمة ﷺ، والمسارعة إلىٰ إثبات ما يسمعونه خوفًا من تطرق السهو والنسيان، وعرض ذلك عليهم، وقد صنفوا تلك الأربعمائة المنقولة كلها من أجوبتهم ﷺ، وأنهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته»[3].

وحينئذٍ فيلزم هذا الاتجاه عدة لوازم في منهج التثبت في صحة الحديث[4]:

---

(١) «هداية الأبرار إلىٰ طريق الأئمة الأطهار»، الكركي، (ص/ ١٧).

(٢) «الفوائد المدنية»، الاسترآبادي (ص/ ٣٧١).

(٣) «الحدائق الناضرة»، البحراني، (١/ ٩، ١٠).

(٤) انظر: «نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي»، حيدر حب الله، (ص/ ٢٦٦ - ٢٨٧).

- **أنَّه لا حاجة لعلم الدراية**، حيث يقول الكركي في ذلك: «إنَّ علم الدراية قليل الجدوىٰ عندنا بعدما حققناه، وبطل التقسيم الجديد واشتبه بعض المتأخرين بسبب مطالعته كتب العامة، وما فيها من التدقيقات فأجروا بعض قواعد الدراية علىٰ أخبارنا، وغفلوا عن طريق القدماء»[1].

- **بطلان تقسيم الحديث إلىٰ صحيح وضعيف وحسن**: فالأخباريون يذهبون إلىٰ أن تقسيم الحديث إلىٰ هذه الأقسام إنَّما هو تقسيم حادث دخل عليهم من أهل السنة، ولذا سعىٰ عدد من الأخباريين إلىٰ إبطاله ورده، يقول في ذلك الحر العاملي: «إنَّ هذه الأدلة تثبت ضعف الاصطلاح الجديد في تقسيم الحديث الذي تجدد في زمن العلامة[2]»[3].

ويقول الكركي: «لا نفع لهذا الاصطلاح الجديد إلَّا الطعن في أئمة الحديث والتهمة لهم بعدم الضبط، بل والرد عليهم وتكذيبهم»[4].

- **لا حاجة للأسانيد**، فبعض الأخباريين يذهب إلىٰ أنَّ الأسانيد إلىٰ الكتب الأربعة إنَّما هي للبركة، يقول في ذلك الإسترآبادي: «إنَّ ما في الكتب الأربعة مأخوذ من أصول قدمائنا، وإنَّما جعل السند للبركة، ومجاراة للعامة بدل أن يقولوا: لا أسانيد لهم»[5].

والمقصود أن هذين الأساسين (**الدلالة الرمزية الباطنية والاعتماد علىٰ قول المعصومين**) هما ما بني عليهما المنهج الباطني في تفسير القرآن عند الاتجاه الأخباري؛ ولذلك فالكتب التي يظهر فيها المنهج الباطني ظهورًا بينًا هي من تأليف التيار الأخباري كتفسير القمي، والعياشي (ت: ٣٢٠هـ)، وسارت علىٰ هذا المنهج عدد من التفاسير والتي ألفت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر وهي فترة نمو وقوة

---

(١) «هداية الأبرار»، الكركي، (ص/ ٩٧).

(٢) يقصد جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر صاحب «تهذيب الأصول إلىٰ علم الأصول»، و«نهج الحق وكشف الصدق».

(٣) «وسائل الشيعة»، الحر العاملي، (٣/ ٢٥١).

(٤) «هداية الأبرار»، الكركي، (ص/ ٧٣، ٧٤)

(٥) «الفوائد المدنية»، الإسترابادي، (ص/ ١١٨، ٣٨٨)

الاتجاه الأخباري عند الشيعة الإمامية[1].

ولكن ما توجيه الأخباريين لوجود تفاسير لبعض الأئمة الشيعة لا تلتزم بمرويات الأئمة فحسب، بل تذكر غيرها معها؟

يذهب الإستراآبادي في توجيه ذلك: إلىٰ أنَّهم عملوا أيضًا في تفاسيرهم بما صح عندهم من كلام الأئمة ﷺ، وإذا ما فقدوا نصًّا عنهم سردوا تفاسير أهل السنة دون ترجيح، مبينين اللغة والإعراب لا غير[2].

أمَّا الكركي؛ فقد ذكر أنَّ العلماء غفلوا عن النصوص المانعة من التفسير قبل الرجوع إلىٰ الأئمة[3].

وبسبب ذلك وُصِفَ بعض المفسرين الشيعة بالاعتدال لعدم ظهور هذا الاتجاه عندهم، وكان من أسباب ذلك أنَّهم ينتمون إلىٰ الاتجاه الأصولي كالطبرسي وغيره.

والاعتماد علىٰ هذين الأساسين (الدلالة الرمزية الباطنية واعتماد قول المعصومين) سيؤثر من دون شكٍّ علىٰ المصادر الأخرىٰ:

ففيما يتعلق بالأساس الأول وهو الدلالة الرمزية/ الباطنية؛ فإنَّه سيؤثر علىٰ الدلالة اللغوية، فمن أجل هذا المنهج منع الأخباريون من الإمامية أن يُؤخذ تفسير القرآن بما يدل عليه مجرد الظاهر الذي تدل عليه اللغة، بل لا بُدَّ من الرجوع إلىٰ الأئمة المعصومين، وهذا ما تؤكده النصوص التي سبق ذكرها من عدم جواز الاعتماد علىٰ ظواهر القرآن، وسبق كلام الإستراآبادي، والذي يصرح فيه أنَّ القرآن نزل علىٰ وجه التعمية ممَّا يجعلهم يعتمدون علىٰ أقوال الأئمة، وفي راوية في تفسير الفرات تشهد لذلك: «إنَّما علىٰ الناس أن يقرؤوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلىٰ تفسيره

---

(١) مثل: «تفسير البرهان»، السيد هاشم البحراني، (ت: ١١٠٧هـ)، و«نور الثقلين»، عبد علي الحويزي، (ت: ١١١٢هـ)، و«الصافي في تفسير القرآن»، لمحسن الفيض الكاشاني، (ت: ١٠٩١هـ)، و«كنز الدقائق»، ميرزا محمد المشهدي القمي، (ت: ١١٢٥هـ). انظر: «التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية»، إحسان الأمين، (ص/ ٣٨٨)، و«نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي»، حيدر، (ص/ ٣٣٤).

(٢) انظر: «نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي»، حيدر حب الله، (ص/ ٣١٤).

(٣) «هداية الأبرار»، الكركي، (ص/ ١٥٥، ١٥٦).

فالاهتداء بنا وإلينا»[١]، وهذا الموقف سيلغي تمامًا اعتبار اللغة.

وأمَّا فيما يتعلق باختصاص الإمام المعصوم في الكشف عن تلك الدلالة الرمزية/ الباطنية؛ فإنَّه هذا سيؤثر كذلك علىٰ المصادر الأخرىٰ:

كما نلاحظه فيما يتعلق بإمكانية تفسير القرآن لنفسه؛ فإنَّ العياشي ينقل رواية فيها تجسيد حقيقي لأثر هذه الأسس في تفسير القرآن للقرآن. حيث ينقل عن جابر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ياجابر! إنَّ للقرآن بطنًا، وللبطن ظهرًا»، ثم قال: «وليس أبعد من عقول الرجال منه، إن الآية لينزل أولها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل يتصرف علىٰ وجوه»[٢]. وهذه الرواية إذا تم الأخذ بها ففيها تجاوز كلي لنظرية السياق واعتباره.

والأمر نفسه فيما يتعلَّق باعتماد البيان النبوي للقرآن؛ فإنَّه وبحسب تلك الأسس غير كافٍ، كما يقول الإسترآبادي: «وأنَّه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالها من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقف والاحتياط فيهما»[٣].

إذا كان هذا موقف الاتجاه الأخباري الإمامي من عدم كفاية بيان القرآن والسنة واللغة؛ فبالتأكيد سيكون موقفهم من المرويات التفسيرية الأخرىٰ للصحابة والتابعين أكثر صرامة منهجية في عدم اعتبارها، فكيف إذا جمعنا إلىٰ ذلك الموقف الإمامي من الصحابة، فلاشكَّ أنَّ اعتبارها سيكون أكثر امتناعًا، يقول هشام البحراني في ذلك: «ولا ريب أن محل ذلك من كتاب الله جل جلاله تحتاج معرفته إلىٰ العلم به من أهل التنزيل والتأويل -وهم أهل البيت-، الذين علمهم الله ﷺ، فلا ينبغي معرفة ذلك إلَّا منهم، **ومَن تعاطَىٰ معرفته من غيرهم ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء**، فماذا بعد الحق إلَّا الضلال؛ فأنَّىٰ تصرفون»[٤].

ويروي الكليني في «الكافي»: «أنَّ أبا جعفر قال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟

---

(١) «تفسير فرات»، (ص/ ٩١)، عن «أصول الشيعة»، القفاري، (١/ ١٣٤).

(٢) «تفسير العياشي»، (١/ ٢٣).

(٣) «الفوائد المدنية»، الإسترابادي، (ص/ ١٧).

(٤) «البرهان في تفسير القرآن»، الكاشاني، (١/ ٧، ٨). وانظر: «نظرية السنة» حب الله، (ص/ ٣٠٩).

فقال: هكذا يزعمون، قال أبو جعفر رضي الله عنه: بلغني عنك أنك تفسر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم. فقال له: . . . ويحك يا قتادة إنَّما يعرف القرآن من خوطب به»(١).

والملاحظ أنَّ الأخباريين من الشيعة الإمامية ومن تبعهم علىٰ المنهج الباطني ليس عندهم من الاختلاف في التفسير ما عند الإسماعيلية والصوفية بالرغم من اعتمادهم علىٰ المنهج الباطني، وهذا راجع إلىٰ سببين:

- أنَّ معتمد قولهم في التفسير علىٰ أقوال الأئمة، ولذلك هم لا يُجيزون التفسير لأحد غير الأئمة، ومن ثَمَّ لا يُعْمِلُون أذهانهم في التفسير حتىٰ يظهر الاختلاف بينهم.

- وساعدهم علىٰ ذلك أنَّ النصوص التي يتأولونها تأويلًا باطنيًا هي فيما اختص به الشيعة من عقائد مثل: الإمامة، أو التقية، أو الرجعة، ونحو ذلك . .

وهناك بعض الروايات التي يظهر فيها اختلاف عن الإمام الواحد في تفسير المعنىٰ، ومن أمثلته: قول أبي عبد الله في قوله -تعالىٰ-: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] قال: «الآيات المحكمات أمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام، ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ أبوبكر وعمر وعثمان. ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أصحابهم وأهل ولايتهم»(٢).

ويورد في الرواية التي بعدها سؤالًا عن هذه الآية فيُجيب قائلًا: «المحكم ما يعمل به والمتشابه ما اشتبه علىٰ جاهله»(٣).

وهذا لا يُعَد اختلافًا عندهم؛ لأنَّ التفسير الأول جارٍ علىٰ التفسير بالباطن، والثاني جارٍ علىٰ الظاهر، وعلىٰ حسب تقريرهم لا تعارض بينهما.

وممَّا يدل علىٰ ذلك اجتماع هذا المنهج في رواية واحدة يقول أبو جعفر: «وأمَّا قوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]؛ فإنَّ أولي العلم الأنبياء والأوصياء وهم قيام بالقسط، والقسط هو العدل في الظاهر، والعدل في الباطن أمير المؤمنين عليه السلام»(٤).

---

(١) «الكافي كتاب الروضة»، (١٢/ ٤١٥)، عن «أصول الشيعة»، القفاري، (١/ ١٣٤).

(٢) «تفسير العياشي»، (١/ ١٨٥).

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق: (١/ ١٨٩). وانظر: (١/ ١٦٦).

استدراكات ختامية

اعتراضات على نسبة المنهج الباطني للإمامية

لقيت نسبة المنهج الباطني للشيعة الإمامية اعتراضًا من عددٍ من الباحثين الشيعة، ممَّا يتطلب مراجعة تلك الاعتراضات والنظر في مدىٰ قدرتها علىٰ نفي هذه النسبة عن الإمامية، وتتلخص فيما جمعه صاحب كتاب (التفسير بالمأثور عند الإمامية)، حيث جمع في كتابه أغلب الأدلة التي يمكن الاستدلال بها في نفي هذه النسبة[1]، ولذلك أوردت أدلته وناقشتها؛ لأنَّها جامعة شاملة، ويعود مجمل هذه الاعتراضات إما إلىٰ إنكار الصلة بأصحاب المنهج الباطني من الشيعة الغلاة الأوائل، أو إنكار الصلة بالمنهج الباطني نفسه، أو إعادة تأويل النماذج التطبيقية التي وردت لديهم في التفسير، **وبيان ذلك كالتالي:**

الاعتراض الأول: إنكار الصلة بأصحاب المنهج الباطني (الشيعة الغلاة الأوائل)، ويستند هذا الإنكار إلىٰ أنَّ هناك روايات عن جمع من الأئمة فيها البراءة من عدد من أئمة الفرق الغلاة[2].

وتفكيك هذا الاعتراض يكون بمجموعة أمور:

(١) أنَّ أقدم من ربط تاريخيًا ما بين الشيعة الإمامية والغلاة الأوائل هو النوبختي الشيعي من أعلام القرن الثالث (ت: ٣١٠هـ) في كتابه «**فرق الشيعة**»، فهي نسبة لم تختص بالمخالفين من الطوائف الأخرىٰ.

(٢) كما أنَّ هذا الربط التاريخي بين المنهج الباطني عند الإمامية والغلاة الأوائل لا يلزم منه أن يكونوا قائلين بجميع مقولاتهم، فقد يخالفونهم في عدد من المقولات العقائدية، كما هو الحال في امتدادات الفرق وتفرعاتها، فبعض الفرق بعد الامتداد

---

(١) هذه الاعتراضات التي سيتناول البحث الجواب عنها أكثرها في كتاب: «التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية»، إحسان الأمين، (ص/ ٢٥٠-٣٢٩).

(٢) المصدر السابق: (ص/ ٢٥٠ - ٢٧١).

والتفرق تبتعد كثيرًا عن الفرقة الأم.

(٣) أنَّه علىٰ القول بعدم وجود علاقة تربط المنهج التأويلي الشيعي الأول بالإمامية؛ فإنَّ هذا لا يلزم منه نفي التأويل الباطني الموجود في كتبهم؛ فإنَّ مسألة العلاقة بينهم وبين الغلاة حينئذٍ مسألة تاريخية لا تقضي علىٰ المسألة العلمية بالنفي.

(٤) أنَّ هناك توافقًا في بعض التفسيرات الباطنية بين ما هو منقول عن الغلاة الأوائل وبين ما هو موجود في تفاسير الشيعة الإمامية، وسواء كان هذا التوافق من جهة التطابق بين الأمثلة كما نجده -مثلًا- فيما نقله علماء المقالات كالشهرستاني[١]، وغيره عن المغيرة بن سعيد -الذي تنسب إليه المغيرية- أنَّه أوَّل الشيطان في قوله -تعالىٰ-: ﴿كَمَثَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَٰنِ ٱكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ﴾ [الحشر: ١٦]: بعمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهذا التفسير موجود في تفسير الصافي والكافي وبحار الأنوار وغيرها[٢].

أو كان هذا التوافق فيما هو من جنس هذه التأويلات وعدم وجود فارق بينهما وهذا هو الأكثر.

الاعتراض الثاني: إنكار الصلة بالمنهج الباطني نفسه. ويستند هذا الإنكار إلىٰ عدة أمور:

(١) إيراد أقوال أئمة الشيعة في إنكار هذا النوع من التفسير: حيث يحتج بعض الشيعة[٣] بنفي بعض المفسرين الشيعة لهذا المنهج، ولكن الأقوال التي تُذكر عن هؤلاء المفسرين يلاحظ أنَّها من أصحاب الاتجاه الأصولي كالطوسي، والطباطبائي[٤]، ولا ينتمون إلىٰ الاتجاه الأخباري وهو الاتجاه الذي تجذر فيه هذا المنهج، وعليه؛ فإيراد أقوالهم في نفي المنهج الباطني لا يكفي لنفيه عن جميع الشيعة الإمامية؛ لأنَّه نفي عن مدرسة واحدة، ومع هذا؛ فقد صرَّح بعض مفسريهم بهذا المنهج، ومنهم الفيض الكاشاني يقول في تفسيره: «وردت أخبار جمة عن أهل

---

(١) «الملل والنحل»، الشهرستاني، (١/ ١٧٧).

(٢) انظر إيراد هذه النصوص من هذه الكتب في «أصول الشيعة»، القفاري، (١/ ١٦٨).

(٣) «التفسير بالمأثور عند الشيعة»، الأمين، (ص/ ٣٠٠)

(٤) المصدر السابق: (ص/ ٣٠١).

البيت في تأويل كثير من آيات القرآن بهم وبأوليائهم وبأعدائهم، حتىٰ إنَّ جماعة من أصحابنا صنَّفُوا كتبًا في تأويل القرآن علىٰ هذا النحو، جمعوا فيه ما ورد عنهم في تأويل القرآن آية آية، إمَّا بهم أو بشيعتهم، أو بعدوِّهم علىٰ ترتيب القرآن»[١]. وهذا الذي ذكره الكاشاني هو المنهج الباطني، وسيأتي تصريح جماعة منهم بهذا المنهج، والخلاصة: أنَّه وإن صرَّح برده بعضهم، فقد صرح بتبنيه آخرون.

(٢) **نفي وجود التفسير الباطني في كتب التفسير المعتبرة**: يقول بعض المعترضين الشيعة: «فإنَّ هذه التأويلات غير المعقولة أو الباطلة لم يأخذ بها علماء الشيعة ومفسروهم المحققون المعتبرون، ولا نجد لها أثرًا في كتب التفسير الأساسية عندهم، نعم، توجد هذه التأويلات في بعض المجاميع الحديثية التفسيرية التي غايتها جمع الروايات دون نظر أو تمحيص، وهي لا تمثل الخط العام للمفسرين الشيعة»[٢].

ونقاش ذلك من وجهين:

(أ) أنَّه لا يصح نفي كون العياشي والقمي من المفسرين المعتبرين عند الشيعة، فهذا وإن كان غير معتبر عند باحث إمامي معين، فلا يصح نفي اعتباره عن طيف معتبر من علماء الشيعة.

فتفسير العياشي الذي امتلأ بالتفسير الباطني يقول عنه الطباطبائي -أحد من ذُكِرَ عنه الاعتراض علىٰ المنهج الباطني-: «فهو لعمري أحسن كتاب ألف قديمًا في بابه، وأوثق ما ورثناه من قدماء مشائخنا من كتب التفسير بالمأثور، وأمَّا الكتاب؛ فقد تلقاه علماء هذا الشأن منذ ألف إلىٰ يومنا هذا -ويقرب من أحد عشر قرنًا- بالقبول من غير أن يُذْكر بقدح أو يغمض فيه بطرف»[٣].

وتفسير القمي: يصفه بعض علماء الشيعة في تصديرهم لهذا الكتاب بأنه تميَّز بعدة خصائص، منها:

«أنَّ هذا التفسير أصل الأصول لتفاسير الكثيرة.

---

(١) «تفسير الصافي»، الكاشاني، (١/ ٢٤، ٢٥)

(٢) «التفسير بالمأثور عند الشيعة»، الأمين، (ص/ ٣٢٥).

(٣) «مقدمة تفسير العياشي»، (١/ ٦).

- أنَّ رواياته مروية عن الصادقين عليهما السلام مع قلة الوسائط والإسناد . . .

- أنَّه متكفل ببيان كثير من الآيات القرآنية التي لم يفهم مرادها تمامًا إلَّا بمعونة إرشاد أهل البيت التالين للقرآن»[١].

ومع كونهما بهذه المكانة والمنزلة فهما من أكثر التفاسير التي اشتملت على التفسير الباطني، ومن أمثلة ذلك عندهما:

يذكر العياشي في مقدمة تفسيره بابًا خاصًّا في التأويلات الباطنية التي قصد بها الأئمة، فيعقده بعنوان: «**ما عني به الأئمة من القرآن**»[٢].

ويروي في تفسيره عن سلام بن أبي جعفر في قول الله -تعالىٰ-: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ [البقرة: ١٣٦، ١٣٧] قال: «إنما عنى بذلك عليا والحسن والحسين وفاطمة، وجرت بعدهم في الأئمة، قال: ثم رجع القول من الله في الناس فقال: ﴿فَإِنۡ ءَامَنُواْ﴾يعني الناس﴿بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾يعني: عليًّا وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من بعدهم . .»[٣].

وأما القمي فينقل عن الصادق في قوله -تعالىٰ-: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] أنَّه قال: «نحن وجه الله»[٤].

وكذلك روىٰ عنه في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] أنَّه قال: «نحن وجه الذي يؤتىٰ الله منه»[٥]

وفي قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٨]يقول القمي: الذين آمنوا: الشيعة، وذكر الله: أمير المؤمنين والأئمة[٦].

ويروي القمي عن ابن عباس في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن يُعۡرِضۡ عَن ذِكۡرِ رَبِّهِۦ﴾ [الجن: ١٧]

---

(١) «مقدمة تفسير القمي»، (١/ ٢٠)

(٢) «تفسير العياشي»، (١/ ٢٤).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٦٢)، و(١/ ٥٧)، و(٢/ ٣١)، و(٢/ ٣١٥ - ٣١٧)، و(٢/ ٣٣١، ٣٢٦)، و(٢/ ٢٢٣)، (٢: ٢٦١)، و«تفسير القمي»، (٢/ ١١٥، ٢٥٣).

(٤) «تفسير القمي»، (٢/ ١٤٧).

(٥) المصدر السابق: (٢/ ٣٤٥).

(٦) المصدر السابق: (١/ ٣٦٥).

أنَّه قال: «ذكر ربه ولاية علي بن أبي طالب»[1].

وقد ألف جماعة من الشيعة الإمامية بعض المؤلفات الخاصة في الآيات التي نزلت فيهم أو في أعدائهم[2].

(ب) أنَّه مع القول بأنَّ هذا التأويل الباطني يبرز في تآليف أصحاب الاتجاه الأخباري، إلَّا أنَّه لم يسلم منه حتىٰ بعض أصحاب الاتجاه الأصولي، فالباحث في تفسير الطبرسي الذي يصفه أحد الشيعة المعترضين علىٰ هذه النسبة بأنه: «ذو منهجية فريدة ورائعة في عصره، وحتىٰ يومنا الحاضر، ممَّا جعلت تفسيره من أحسن التفاسير، جمع فيه بين جمال التعبير، وحسن الأسلوب، مع دقة النظر، وعمق الفكر، جَعَلَت منه عَلَمًا شامخًا في سماء التفسير حتىٰ مرور مئات السنين»[3] = يجد فيه كثيرًا من هذا الذي نُفي عن المحققين، ولقد أحصيت فيه أكثر من مائة موضع هي من هذا النوع الذي يسمونه بـ(الجري والتطبيق)، وقد ذُكر عدد منها خلال مناقشة هذا القول، فلا يصح بعد ذلك أن يُقال عن هذه التفاسير الباطنية: (لا نجد لها أثرًا في كتب التفسير الأساسية)!

(٣) تضعيف الروايات التي جاءت مخالفة للسياق، وأنَّه ليست كل رواية في ذلك صحيحة عندهم: فمن حجج المعترضين علىٰ نسبة المنهج الباطني للإمامية: «أن الشيعة لا تُسلم بوجود كتاب في الحديث صحيح كله بحيث تقبل رواياته دون فحص وتحقيق»[4].

---

(١) المصدر السابق: (٢/ ٣٠٩).

(٢) منها:

* «ما نزل من القرآن في علي»، محمد بن أرومة أبي جعفر القمي، (ت: ق ٣هـ).
* «ما نزل من القرآن في علي»، إبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي الكوفي، (ت: ٢٨٠هـ).
* «تفسير الحبري»، أبي عبد الله الحسين بن الحكم الحبري، (ت: ٢٨٦هـ)، وهو من أقدم التفاسير التي خصصت في هذا المجال، إلَّا أنَّ مؤلفه اختلف في نسبته بين الإمامية أو الزيدية.
* كتاب «تأويل ما نزل من القرآن الكريم في النبي وآله ﷺ». لابن الجُحام من علماء القرن الرابع. قد سار في هذا الكتاب علىٰ جميع القرآن، وذكر فيه ما يقصد به أهل البيت.
* كتاب «اللوامع النورانية في أسماء علي وأهل بيته القرآنية»، البحراني، وقد زعم فيه أنَّ عليًا وحده ذكر في القرآن (١١٥٤) مرة.

(٣) «التفسير بالمأثور عند الشيعة الإمامية»، الأمين، (ص/ ٤٢٤).

(٤) المصدر السابق: (ص/ ٣١٢).

هذا الكلام إنَّما يصح عند الاتجاه الأصولي، ولا يصح تجاهل اتجاه الأخباريين القائلين بصحة الكتب الأربعة، فيُقال -هكذا بإطلاق-: بأنَّ الشيعة لا تسلم بوجود كتاب صحيح كله.

والأمر عند هذا الاتجاه لم يكن مقتصرًا علىٰ تصحيح أسانيد كتب الحديث فقط، بل ذهب جمع منهم إلىٰ تصحيح جميع ما ورد في بعض التفاسير المعتمدة، وعبارات الثناء التي سبق نقلها عن بعض علمائهم تشير إلىٰ اعتقاد صحة جميع ما فيها.

كما أنَّ الخوئي (ت: ١٤١٣هـ)[١]، والحر العاملي[٢]يذهبان إلىٰ توثيق جميع رواة تفسير القمي، ويذهب الحر العاملي إلىٰ أنَّ كلام القمي يشير إلىٰ ذلك، حيث يقول: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم»[٣].

الاعتراض الثالث: إعادة تأويل النماذج التفسيرية الواردة، بأن هذا التفسير هو من باب الجري والتطبيق ومصاديق الآيات وليس من باب التفسير الباطني: يقول الطباطبائي في تفسيره: «الروايات في تطبيق الآيات القرآنية عليهم ﷺ، أو علىٰ أعدائهم -أعني: روايات الجري- كثيرة في الأبواب المختلفة وربما تبلغ المائتين»[٤].

ويذكر المعترضون لتبرير ذلك ثلاثة أمور[٥]:

* خصوصية هذا التفسير الباطني بهذا النوع، وهو (الجري والتطبيق).
* وجود هذا النوع في تفاسير أهل السنة.
* أنَّ هذا التفسير هو من باب التمثيل لا من باب تخصيص الآية بمن ذكرت فيه.

ويُمكن مناقشة الأمر الأول من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بحصر هذا النوع الباطني في هذا المجال، فقد تأوَّلوا

---

(١) «معجم رجال الشيعة»، النجاشي، (١/ ٤٩).

(٢) «وسائل الشيعة»، الحر العاملي، (٣٠/ ٢٠٢).

(٣) «تفسير القمي»، (١/ ٤).

(٤) «الميزان في التفسير»، طباطبائي، (١/ ٤١).

(٥) انظر: «التفسير بالمأثور عند الشيعة الإمامية»، الأمين، (ص/ ٣٠٣).

كثيرًا من الآيات في عقائد أخرىٰ كالرجعة والتقية وغيرها، وإن كان أكثر ما يَرِدُ تفسيرهم الباطني في تنزيل الآيات علىٰ أهل البيت أو علىٰ أعدائهم.

ومن أمثلة ذلك:

*** التأويل الباطني لعقيدة المهدي المنتظر:**

يروي العياشي والبحراني في تفسيرهما: عن أبي جعفر في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ﴾ [التوبة: ٣] قال: «خروج القائم وأذان دعوته إلىٰ نفسه»[١].

وعن أبي عبد الله في قوله -تعالىٰ-: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠] قال: «قوة القائم والركن الشديد الثلاثمائة وثلاثة أصحابه»[٢].

*** التأويل الباطني لعقيدة التقية:**

يروي العياشي عن الصادق في قوله -تعالىٰ-: ﴿أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ [الكهف: ٩٥] قال: «التقية»[٣].

وعنه قال: ﴿فَمَا ٱسْطَٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا﴾ [الكهف: ٩٧] قال: «ما استطاعوا له نقبًا إذا عمل بالتقية لم يقدروا في ذلك علىٰ حيلة وهو الحصن وصار بينك وبين أعداء الله سدًا لا يستطيعون له نقبًا»[٤].

وقال عن قوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ﴾ [الكهف: ٩٨] قال: «رفع التقية عند الكشف فينتقم من أعداء الله»[٥].

*** التأويل الباطني لعقيدة الرجعة:**

يروي العياشي في تفسيره في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن كَانَ فِى هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٢] قالوا: «الرجعة»[٦].

---

(١) «تفسير العياشي»، (٢/ ٧٦)، و«تفسير البرهان»، البحراني، (٢/ ١٠٢).

(٢) «تفسير العياشي»، (٢/ ١٥٧)، و«تفسير البرهان»، (٢/ ٢٣٠).

(٣) «تفسير العياشي»، (٢/ ٣٧٦).

(٤) المصدر السابق: (٢/ ٣٧٧).

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦) المصدر السابق: (٢/ ٣٢٨).

فهذه الأمثلة، وغيرها تدل علىٰ أنَّ التفسير الباطني لم يكن مقتصرًا علىٰ مجرد الجري والتطبيق، وهي تفاسير جارية علىٰ المنهج الباطني، الذي ليس فيه أي ارتباط لغوي بينه وبين المُفسَّر به.

الوجه الثاني: علىٰ التسليم بذلك؛ فإنَّ هذا الأسلوب الذي يُسمىٰ الجري هو دليل كافٍ وواضح علىٰ اتباع المنهج الباطني في التفسير، وذلك أنَّه يُطبق عندهم علىٰ آيات لا يصح في الخطاب العربي المعهود أن تُنزَّل علىٰ أشخاص بأعيانهم؛ لأنَّ سياقها لا يناسب هذا التنزيل، وقد سبق إيراد بعض الأمثلة في ذلك.

الجواب عن الأمر الثاني: وهو وجود هذا النوع في التفسير السني:

ثمة اتفاق بين السنة والشيعة أنَّ هناك عددًا من الآيات نزلت في شأن آل البيت علي رضي الله عنه ومن معه؛ مثله في ذلك مثل نزول بعض الآيات في بعض الصحابة ممَّن ليسوا من أهل البيت، ومن أمثلة ذلك:

يقول جابر رضي الله عنه في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [آل عمران: ٦١]: «﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾: رسول الله وعلي، ﴿أَبْنَاءَنَا﴾: الحسن والحسين، ﴿وَنِسَاءَنَا﴾: فاطمة»[1]، وإنَّما قالوا ذلك لأنَّ قصة الآية ونزولها كانت فيهم.

وأيضًا: ما جاء في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، فقد قال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه في هذه الآية: «النبي ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم»[2]، وهذا مثل الذي قبله لورود النص فيهم.

وهذا النوع من الأمثلة يتفق التفسير السني والشيعي بخصوصه، وليس هو موطن الإشكال، والملاحظ علىٰ هذا النوع من التنزيل أمران:

- أنَّه تنزيل لا يتعاند مع السياق اللغوي للآية، كما في الأمثلة السابقة، فالسياق يحتمل مثل هذا التنزيل، والخلاف هو في الأمثلة الأخرىٰ عند الشيعة الإمامية، وهي

---

(١) أخرجه الآجري في «الشريعة»، (٥/ ٢٢٠٠).

(٢) المصدر السابق: (٥/ ٢٢١٣).

الأغلب، والتي يتم فيها تنزيل الآيات علىٰ أشخاص في سياقٍ لا يمكن في لغة العرب أن تنزل عليهم، كما في النماذج السابقة.

- أنَّ هذا التنزيل السابق الذي هو محل اتفاق بين الطرفين إنَّما يرد في حالتين:

* أن يكون خبرًا عن النبي ﷺ.

* أن يكون من باب التفسير علىٰ المثال، أي: إنَّ الآية تشمله وتشمل غيره في السياق الذي يحتمله.

وهذا ما يُفسر قلة وجود هذه النماذج في التفسير السني؛ لأنَّها تُبنىٰ علىٰ السياق والدليل، وغالب آيات القرآن لم تنزل في أناس مخصوصين. أمَّا عند الشيعة الإمامية؛ فإنَّ ربع القرآن أو ثلثه نزل في ذلك يروي الكليني رواية تقول: «نزل القرآن أثلاثًا: ثلث فينا، وثلث في عدونا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض وأحكام»، وفي رواية أخرىٰ: «نزل القرآن أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع سنن وأمثال، وربع في فرائض وأحكام»[1].

ولذلك لا تكاد تجد سورة من سور القرآن إلَّا واشتملت علىٰ كثيرٍ من هذا النوع من التأويل، ويكفي في ذلك النظر في الكتب المخصصة في الآيات التي أنزلت في آل البيت، أو النظر في تفسير القمي أو العياشي ففيهما الشيء الكثير من ذلك.

ولمَّا كانت أقوال النبي ﷺ في هذا الباب قليلة جدًّا لا تكاد تُذكر؛ فإنَّ عمدة تلك التفسيرات علىٰ أقوال الأئمة المعصومين.

الجواب عن الأمر الثالث: أنَّ هذا التفسير هو من باب التمثيل لا من باب تخصيص الآية بمن ذكرت فيه:

يقول المعترضون: إنَّ «جميع الروايات الواردة عن الأئمة الهداة في بيان بعض المصاديق لها؛ فهو ليس من باب التخصيص، بل من باب تطبيق الكلي علىٰ الفرد»[2].

وهو ما يقرره الطباطبائي في مقدمة تفسيره كذلك[3].

---

(١) «أصول الكافي»، الكليني، (٢/ ٦٢٧).

(٢) انظر: «التفسير بالمأثور عند الشيعة الإمامية»، الأمين، (ص/ ٣٢٦).

(٣) «تفسير الميزان»، الطباطبائي، (١/ ٤٤).

ويناقش هذا من جهتين:

أولًا: أنَّه لو كان من باب المثال؛ فإنَّه تمثيلٌ في سياق لا يحتمله، وهذا مثله مثل التفسير الباطني عند بعض الصوفية والذي يأتون فيه بمعنىً صحيح لكن الربط بينه وبين الآية لا يصح؛ لاختلاف سياقها عن سياق المعنىٰ.

ومن أمثلة ذلك:

يروي العياشي عن أبي عبد الله في قوله -تعالىٰ-: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] قال: «الصلاة رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والوسطىٰ أمير المؤمنين. ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ طائعين للأئمة»[(١)].

ويروي عن أبي الحسن في قوله -تعالىٰ-: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد: ١١] قال: «هي صلة الإمام»[(٢)].

ويروي عن أبي عبد الله في قوله -تعالىٰ-: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] «النور هم آل محمد ﷺ والظلمات عدوهم»[(٣)].

ثانيًا: أنَّ هناك أمثلة صريحة يُدعىٰ فيها تخصيص آل البيت بها دون غيرهم، فادعاء أنَّ جميعها من باب التمثيل غير صحيح، ومن أمثلة ذلك:

يروي العياشي عن يونس بن ظبيان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله يدفع بمن يصلي من شيعتنا عمَّن لا يصلي من شيعتنا . . . وهو قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، فوالله ما أنزلت إلَّا فيكم ولا عَنَىٰ بها غيركم»[(٤)].

ويروي عن محمد بن علي، عن أبي عبد الله قال سألته عن قوله -تعالىٰ-: ﴿وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧] قال: «هي خاصة بآل محمد عليهم السلام»[(٥)].

---

(١) «تفسير العياشي»، (١/ ١٤٧).

(٢) المصدر السابق: (١/ ١٥١).

(٣) المصدر السابق: (١/ ١٥٩).

(٤) المصدر السابق: (١/ ١٥٥).

(٥) المصدر السابق: (١/ ٦٢).

المذهب الثالث

التأويل الباطني عند الصوفية

المذهب الثالث الذي ساهمت العقائدية وجدالاتها في تشكيله وتطويره، واتخذ طريقة الإيغال في الباطن بعد الإسماعيلية والإمامية هو المذهب الصوفي.

وعادة ما ترتبط مناهج التأويل بشكل أو بآخر بالفكر العقائدي الذي نشأت فيه؛ ولذلك فإنَّ البحث عن منهج التأويل الصوفي مرتهن بالبحث عن نشأة التصوف نفسه.

ونشأة التصوف كحركة كانت ولازالت محل نقاش وجدل بين المتخصصين، فالتصوف لم يرتبط بمؤسس واحد، كما هو الحال في كثيرٍ من الاتجاهات العقائدية الأخرىٰ الأمر الذي سهل تحديد بداياتها الأولىٰ، بل هو اتجاه نمت حركته نموًّا تدريجيًا، حتىٰ تكونت فكرته واتضحت معالمه.

فالفكر الصوفي تشكل خلال عدة مراحل، لكل مرحلة خصائصها التي تختلف عن غيرها، وسيكون معيار التحقيب الذي يحكمنا ونحن نتحدث عن مراحله: (موضوع التأويل) محل البحث، وعليه يمكن القول إن التصوف مر بالآتي:

المرحلة الأولى: الفعل الصوفي:

تبدأ هذه المرحلة في النصف الثاني من القرن الثاني وامتدت إلىٰ بداية القرن الثالث، والتي كان التصوف فيها عبارة عن ميل إلىٰ التعبد والتزهد أكثر من أي شيء آخر، يتصف هذا الميل بالزيادة في التعبد التي ربما تخرجه عن الحد الشرعي، ولم يكن حينها قد ظهر لفظ التصوف بعد، وهذا ما يؤكده ابن خلدون في قوله: «إنَّ نشأة

التصوف كانت في القرن الثاني عندما أقبل الناس علىٰ الدنيا، وانصرف أناس للزهد والعبادة فسموا بالصوفية»[1].

والقشيري يذهب إلىٰ أنَّ لفظ التصوف لم يكن معروفًا قبل ٢٠٠ للهجرة، يقول في ذلك: «كلمة صوفي لم تكن معروفة قبل مائتين من الهجرة فبعد أن تُوفي رسول الله ﷺ إلىٰ رحمة الله، كان الأفاضل من أمته يدعون الصحابة، ومن كان يحمل لقب الصحابة، فليس في حاجة إلىٰ أي لقب آخر؛ لأنَّه ليس هناك فضيلة تفوق هذه الفضيلة. ثم تغيرت الظروف وأحوال الدهر، فمن كان يميل إلىٰ الزهد والتقوىٰ ورغبة في الآخرة عرف براهب وعابد   وشاعت المبتدعات. وادعىٰ كل نفرٍ الزهد والتقوىٰ. فانفردت طائفة من الذين يقومون الليل ويصومون النهار ويخشون ربهم وهؤلاء هم الصوفية»[2].

أمَّا ابن تيمية، فيذهب إلىٰ أبعد من ذلك حيث يرىٰ أنَّ «لفظ الصوفية . . . لم يكن مشتهرًا في القرون الثلاثة، وإنَّما اشتُهر التكلم به بعد ذلك»[3].

ويؤكد ذلك أنَّ رجال التصوف في هذه المرحلة يغلب عليهم الجانب التعبدي السلوكي، مثل: إبراهيم بن أدهم (ت: ١٦١هـ)، داود الطائي (ت: ١٦٥هـ)، الفضيل بن عياض (ت: ١٨٧هـ)، رابعة العدوية (ت: ١٨٥هـ)، شقيق البلخي (ت: ١٩٤هـ)، معروف الكرخي (ت: ٢٠٠هـ).

فلم يكن يعرف عن هؤلاء تنظيرٌ للفكر الصوفي، ومن باب أولىٰ لم يعرف عنهم ممارسة للتأويل الصوفي، فهم ليسوا من المعروفين بالاشتغال بالتفسير، ولا هم أيضًا منخرطون في الجدل العقائدي الذي قد يستدعي ممارسة التأويل بشكل أو بآخر، وقد انتهت هذه المرحلة علىٰ هذا الشكل، وتلتها المرحلة الثانية.

❀ ❀ ❀

---

(١) «المقدمة»، ابن خلدون، (ص/ ٤٦٧).

(٢) «الرسالة»، القشيري، (ص/ ٢٦).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ»، (١١/ ٥ - ٧).

المرحلة الثانية: الكلام الصوفي، وبدايات منهج التأويل الصوفي:

مع بداية القرن الثالث بدأ التصوف يأخذ منحىً جديدًا؛ هو عبارة عن نتاج للمرحلة التي تقدمته، فحيث كان التصوف في السابق محلًا للفعل التعبدي، فهو في هذه المرحلة محلٌّ للتنظير لهذا الفعل؛ ولهذا كثر في رجال هذه المرحلة الكلام عن معانٍ لم تكن معروفة في الطبقة التي قبلهم كالكلام في المقامات والأحوال والعشق والفناء، والكلام في النفس وكشف أسرارها، وفيها برز أهم رجالات التصوف: أبوسليمان الداراني (ت: ٢١٥هـ)، بشر الحافي (ت: ٢٢٧هـ)، منصور بن عمار (ت: ٢٢٥هـ)، الحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ)، ذو النون (ت: ٢٤٥هـ)، السري السقطي (ت: ٢٥١هـ)، أبو يزيد البسطامي (ت: ٢٦١هـ)، أبوسعيد الخراز (ت: ٢٧٩هـ)، محمد بن الحسن البرجلاني (ت: ٢٨٣هـ)، سهل التستري (ت: ٢٨٣هـ)، الجُنيد (ت: ٢٩٧هـ)، إبراهيم الخواص (ت: ٢٩١هـ)، ويمكن أن نُدرج الحلاج (ت: ٣٠٩هـ)[1] في هذه المرحلة باعتباره قضىٰ أغلب حياته في هذا القرن.

وقد غلب في هذه الفترة التنظير للفعل الصوفي أكثر من التنظير للتأويل الصوفي، كما غلب فيها الكلام عن التزام الشريعة أكثر من الكلام عن تأويلها، وبالرغم من ذلك؛ فإنَّ خاصية هذه المرحلة فيما يتعلق بالتأويل هي في كونها مرحلة (إرهاصات البداية)، سواء في ممارسة التأويل الصوفي، أو في غرس بذور النظرية التأويلية الصوفية، التي ستظل حاكمة علىٰ عموم خط هذا التأويل، والتطور الذي سيحصل في التأويل الصوفي سيظل داخل هذا الإطار، تنتهي هذه الإرهاصات إلىٰ مبدأين:

الأول: ظهور التفسير بالدلالة الرمزية (الإشارية/ الباطنية)، ومن أبرز من أُثرت عنهم هذه التأويلات الرمزية: سهل التستري (ت: ٢٨٣هـ)، والحلاج (ت: ٣٠٩هـ)، وقد نُسب لهما كتابان في التفسير، وهما وإن لم يثبتا عنهما كمدونات كتبوها بأنفسهم -علىٰ ما سيأتي بيانه عند الحديث عن مدونات التفسير-، إلَّا أنَّهما تبقىٰ تفاسير مروية عنهم صالحة لأن يتم تحليلها ودراستها، كما أنَّ لهما تفاسير منقولة في عدد من

---

(١) يقول أبو عبد الرحمن السلمي: «الحلاج: المشايخ مختلفون في أمره، ردَّه أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف». «طبقات الصوفية»، السلمي (ص/ ٣٠٧)، وممَّن ذمَّه الجنيد «تاريخ بغداد»، (٨/ ١١٢).

المصادر التي اعتنت بنقل تفاسير المتصوفة.

ومن نماذج تفسير التستري (ت: ٢٨٣هـ) التي تعكس طبيعة الدلالة الرمزية المتبعة قوله في تفسير البسملة: «الباء: بهاء الله ﷻ، والسين سناء الله ﷻ، والميم مجد الله ﷻ، والله: هو الاسم الأعظم، الذي حوىٰ الأسماء كلها، وبين الألف واللام منه حرف مكنىٰ، غيب من غيب إلىٰ غيب، وسر من سر إلىٰ سر، وحقيقة من حقيقة إلىٰ حقيقة لا ينال فهمه إلَّا الطاهر من الأدناس، الآخذ من الحلال، قوامًا ضرورة الإيمان، والرحمن: اسم فيه خاصية من الحرف المكنىٰ بين الألف واللام. والرحيم: هو العاطف علىٰ عباده بالرزق في الفرع، والابتداء في الأصل، رحمة لسابق علمه القديم»[1].

ويمدنا تفسير السلمي (حقائق التفسير) بجملة صالحة من تأويلات رجالات التصوف في هذه الحقبة، من مثل قول الجُنيد عند قوله -تعالىٰ-: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَـٰرَىٰ﴾: «أسارىٰ في أسباب الدنيا إلىٰ قطع العلائق»[2]، وغيرها كثير.

من الواضح أنَّنا مع هذين المثالين أمام دلالة رمزية تعتمد علىٰ مبدأ الإشارة، وليس علىٰ مبدأ الدلالة اللغوية المباشرة، وهو ما سيُعبر عنه بـ(الباطن).

كما أنَّه في هذه المرحلة برزت الإشارة بشكل واضح إلىٰ ثنائية الظاهر والباطن وربطها بالتصوف، هذه الثنائية التي ستصبح حجر الأساس في التأويل الصوفي، وقد تم طرحها في البدء في سياق أعم من مجرد التأويل، حيث ارتبطت أصالة بحقيقة التصوف، فالجنيد ينقل عن شيخه السري السقطي قوله: «التصوف اسم لثلاثة معانٍ: هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات علىٰ هتك أستار محارم الله - تعالىٰ»[3].

والأمر كذلك في اشتراطات الصوفي، حيث يقول ذو النون: «علامة العارف ثلاثة: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنًا ينقض عليه ظاهرًا من الحكم،

---

(١) «تفسير القرآن»، التستري، (ص/ ٩، ١٠).

(٢) «حقائق التفسير»، (١/ ٦٢)، ط. العلمية.

(٣) «الرسالة القشيرية»، القشيري، (ص/ ٤١٨).

ولا تحمله كثرة نعم الله علىٰ هتك أستار محارم الله»[1].

وينقل ابن الجوزي عن التستري قوله: «احفظوا السواد علىٰ البياض (يعني: العلم)، فما أحد ترك الظاهر إلَّا تزندق»، ويقول أبوسعيد الخراز: «كل باطن يخالف ظاهرًا؛ فهو باطل»[2].

والمحاسبي صاحب أهم مصنفات في هذه الحقبة لم يطرح هذه الثنائية إلَّا بإشارات مقتضبة بالرغم من تأليفه كتاب «فهم القرآن»، لكنَّها إشارات جاءت في سياق تأويل القرآن، حيث يقول: «وروي عن أبي الأحوص عن عبد الله قال: «لكل آية من كتاب الله ظهر وبطن، وحدٌّ ومطلع».

قال أبوعبد الله: «أمَّا ظاهرها فتلاوتها؛ وأمَّا باطنها فتأويلها، وأما حدُّها فمنتهىٰ فهمها . . .».

وإنَّما قصر بالناس عن فهمها قلة تعظيمهم لقائلها»[3]. والمعنىٰ ذاته يكرره في مفتتح كتابه معاتبة النفوس[4].

ويُلاحظ في نص المحاسبي أنَّه لم يذهب إلىٰ أبعد من ذلك، والجانب الوحيد الذي تميز به طرح المحاسبي في هذا الكتاب «فهم القرآن» هو بيانه لأثر الفعل التعبدي في فهم القرآن، كما سيتضح من خلال الأمر الثاني:

الثاني: كيفية الوصول إلىٰ هذا المعنىٰ الرمزي/ الباطني، ليس هناك عبارات واضحة في هذه الحقبة تبين من هو المؤهل الذي يمكنه الكشف عن هذه الدلالة الإشارية/ الباطنية؛ إلَّا أنَّنا سنجد النواة الأولىٰ التي سيتبلور من خلالها الجواب في المرحلة اللاحقة، وتكمن هذه النواة في أمرين:

- **الأمر الأول بداية فكرة الكشف الصوفي**، التي ستكون أحد مرتكزات نظرية التأويل، وهذا ما نجد الإشارة إليه في قول الجنيد عندما سئل هل عاينت أم شاهدت؟

---

(١) «المصدر السابق»، (ص/ ٣١٧).

(٢) «تلبيس إبليس»، ابن الجوزي، (ص/ ٣٩٥).

(٣) «فهم القرآن»، المحاسبي، (ص/ ٣٢٨)

(٤) «معاتبة النفوس»، المحاسبي، (ص/ ٣١).

فأجاب بقوله: «لو عاينت تزندقت، ولو شاهدت تحيرت»[١]، فقضية المشاهدة والمكاشفة الصوفية قد تم طرحها منذ ذلك الوقت.

- **الأمر الثاني التأكيد علىٰ أثر الفعل التعبدي علىٰ فهم القرآن**، هذا الفعل الذي سيتم إدماجه لاحقًا في فكرة الكشف ليكون هو طريقة الوصول إليه، ومن خلال الكشف يفتح الله علىٰ القارئ معاني لا تظهر لغيره، وقد أطال المحاسبي في كتابه «**فهم القرآن**» في تأكيد هذا الأمر (=أثر الجانب العملي في الاقتراب من فهم القرآن)، وأن أهم ما يعين علىٰ التدبر هو الاهتمام بطاعة الله، يظهر ذلك من خلال طرحه السؤال التالي: «كيف لي بفهم ما قال الله -جل وعز- في كتابه؟ لعلي أدرك منازلهم أو أقارب مقامهم؟».

فيجيب عن ذلك بجواب يُعلي من قيمة الجانب التعبدي في فهم القرآن، فيقول: «قال: بأن يعظم عندك قدر ما تنال بفهمه من النجاة وما في (الإعراض) عن فهمه من الهلكة . . .»[٢].

ثم يحيل إلىٰ الجانب القلبي في التعامل مع القرآن وأثر ذلك علىٰ الفهم، فيقول: «إذا عظم في صدرك تعظيم المتكلم؛ لم يكن شيء أرفع ولا أشرف ولا أنفع، ولا ألذ ولا أحلىٰ من استماع كلام الله -جل وعز-، وفهم معاني قوله، تعظيمًا وحُبًّا وإجلالًا؛ إذ كان -تعالىٰ- قائله، فحب القول علىٰ قدر حب قائله»[٣].

ويقول في سياق آخر: «ولوكان الله -جل ذكره وعز- أنزله بلسان لا نفهمه ولا نعرف معانيه إذا تُلي، إلَّا أنَّا نعلم أنَّه كلام الإله -جل وعز-، الذي ليس كمثله شيء، ثم ذبنا وذاب أهل السماء والأرض لحق لنا ولهم ذلك. بل لو ذَكر الخلايق أنَّ الله -جل وعز- تكلم به ولم يسمعوه، ثم صُعقوا أجمعون هيبة وتعظيمًا له، لعظيم قدر المتكلم به؛ لكان ذلك حقيقًا، ولما كان كثيرًا.

وكذلك إذا تلىٰ التالي بالعربية، ونحن نسمع الصوت ولا نفهم ما يتلوه؛ إلَّا أنَّا نعلم أنَّه يتلو كلام ربنا -جل ربنا وتعالىٰ-؛ لما كان عجيبًا لو متنا أجمعون إجلالًا

(١) «شذرات الذهب»، ابن العماد الحنبلي، (٢/ ٢٢٨).

(٢) «فهم القرآن»، (ص/ ٢٧٤).

(٣) «المصدر السابق»، (ص/ ٣٠٢).

وتعظيمًا له؛ لِعِظَمِ قدر المتكلم به -سبحانه- الذي لا يعدل قدره شيء»[1].

ويلوم من يقرأ القرآن وهو مشغول بالدنيا، فيقول: «فكيف يرضىٰ بتلاوته، والقلب مشغول بالدنيا، وقد طبعنا طبعًا لا نعرف ما نتلو دون أن نصغي إليه بأسماعنا، ولا نفهمه وإن أصغينا إليه، حتىٰ نحضر له عقولنا إلَّا بقطعها عن النظر في كل شيء سواه، ولا نفهم قوله دون أن نُعظِّم ما قال في قلوبنا، ونعظم قدر رضاه وسخطه، ولا يعظم ذلك عندنا مع طول موالاتنا بالدنيا، والاشتغال بذكرها، وذكر أهلها إلَّا بتكرار التلاق، والدوام علىٰ تقصي العقل، تقصي ذلك والتيقظ له، حتىٰ نفهم ما قال، فينتبه العقل من غفلته، ويشاهد علىٰ الغيوب ببصره، ويتوهم عظيم الجزاء -الثواب والعقاب- برؤية بصره.

فعند ذلك يعقل التالي عن ربه ﷻ، فيقول: ما قال عنك كرائي عينه . . . فكذلك إذا أقبل علىٰ الله -تعالىٰ-، وذكره بطلب الفهم، أسرع إليه بالإفهام له، وكذلك ضمن إليه بعقولهم لفهم كلامه عنه، فقال ﷻ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق: ٣٧] وفهم كتاب الله يورثه النفس الثابت في القلب، فإذا ثبت؛ فكأنَّه يعاين ربه -جل وعز- ووعده ووعيده»[2].

ويجعل لنور هداية الله أثر في استيضاح كلامه، فيقول: «فنظروا بنور هداية كلام الرب -جل ذكره- وواضح دلايله إلىٰ ما خفي عن الغافلين المؤثرين لأهوائهم علىٰ استيضاح كتاب ربهم -جل مولانا وتعالىٰ- فهتكوا بنوره حجاب كل ظلمة، وكشفوا بتبيانه غطاء كل ضلالة وبدعة»[3].

هذا الجانب الذي أكَّده المحاسبي في كتابه «**فهم القرآن**» سيشهد تطوُّرًا لاحقًا في تأصيل (الكشف الصوفي)، وسيكون هذا الكشف هو بوابة العبور نحو المعنىٰ الرمزي/ الباطني.



---

(١) المصدر السابق: (ص/ ٣٠٨).

(٢) المصدر السابق: (ص/ ٣١٢).

(٣) المصدر السابق: (ص/ ٢٧٠).

المرحلة الثالثة: تقنين منهج التأويل الصوفي: في هذه المرحلة سيتم التأصيل للتأويل الصوفي، ووضع قوانينه وأسسه، وسيتفاوت هذا التأصيل بحسب لحظاته الكبرىٰ، فقد مرت هذه المرحلة بأربع لحظات فارقة:

اللحظة الأولىٰ (بناء قانون التأويل الصوفي): في القرن الرابع الهجري: إذا كانت المرحلة الثانية هي مرحلة الإرهاصات؛ فإنَّ هذه اللحظة من المرحلة الثالثة تعتبر التدشين الحقيقي لبناء النظرية التأويلية الصوفية، بلغة أكثر تقعيدًا ووضوحًا وتحديدًا، والتي ظهرت فيها أهم المدونات الصوفية، مثل مؤلفات: الحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠هـ)[1]، وأبي طالب المكي (ت: ٣٧٦هـ)[2]، والطوسي (ت: ٣٧٨هـ)، والكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ).

وقد كان لكلٍّ من الترمذي في كتبه، وأبي طالب المكي في «**قوت القلوب**»، والطوسي في كتابه «اللمع» تأصيلات مهمة في التأويل الصوفي، أما الكلاباذي في كتابه «**التعرف علىٰ مذهب أهل التصوف**»، فلا نجد فيه ما يفيدنا بشكل مباشر في موضوع التأويل.

سنقف مع الشخصيات الثلاث المركزية في هذه اللحظة، ونبين كيف أصَّلُوا لنظرية التأويل الصوفي:

أولًا: الحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠هـ): لا تخرج نظرية التأويل الصوفي عند الترمذي عن مبدأي الدلالة الرمزية وآلية الكشف عنها، اللتين سبق ذكرهما.

ففيما يتعلق بالمبدأ الأول، اعتماد الدلالة الرمزية/ الباطنية للنص يتبنىٰ الحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠) في كتابه «تحصيل نظائر القرآن» تقسيم دلالة القرآن إلىٰ دلالتين: دلالة ظاهرية، وأخرىٰ باطنية/ رمزية، وذلك من خلال تفسيره للفظة «لا إله إلا الله»، والتي يُفرِّق فيها بين مستويين من الخطاب: الأول: (تفسير العامة)، والمستوىٰ الآخر يُطلق عليه في عدد من المواطن: (تفسير الحكماء)، فيقول: «وأمَّا ترجمة لا إله إلا

(١) هناك أقوال عديدة في تحديد وفاة الترمذي، غير أنَّ أقربها أنَّه عاش إلىٰ حدود (٣٢٠هـ)، كما يرىٰ ابن حجر في «لسان الميزان»، (٥/ ٣١٠).

(٢) يقول ابن تيمية: «أبو طالب أكثر اعتصامًا بالكتاب والسنة من هؤلاء، ولكن يذكر أحاديث كثيرة ضعيفة بل موضوعة». «الفتاوي»، (١٠/ ٤٠٣).

الله، فليس علىٰ ما ذهب إليه العامة، ولا علىٰ ما فسره المفسرون، ولا علىٰ ما ترجمه المترجمون، وقد غلطوا في ترجمته وتفسيره، وقصدوا غير سبيله، وشرحوا الظاهر وكتموا الباطن وما في حشوه»(١).

ويقول في سياق آخر في تفسير آية النور: «قد كثرت التفاسير لهذه الآية من وجوه شتىٰ كل حسن، ولكن التفسير ما فسره الحكماء من الحكمة العليا التي خرجت من خزائن المعارف، ونطقت بها ألسن أهل العقول من نحور الإلهام، حتىٰ سالت منها أودية ملأت الأفق»، ثم أخذ في تفسير هذه الآية تفسيرًا رمزيًا باطنيًا، قسم فيه الأنوار إلىٰ تسعة، تعود كلها لتكون من نور الله(٢).

وقد استخدم هذه الطريقة الرمزية في تفسير عدد من الألفاظ القرآنية، مثل إبليس عندما يقول فيه: «وأما تفسير اسمه إبليس؛ فإنَّه من خمسة أحرف، كل حرف منها يدل علىٰ فعله . . .»، ثم أخذ في بيان دلالة تلك الأحرف.

أما طريق الوصول إلىٰ هذا المعنىٰ، فهي عند الحكيم الترمذي لا تتحقق لكل أحد؛ لأنَّ هذا المعنىٰ المستور عن الخلق، لا يصل إليه إلَّا الخواص من خلقه، وذلك عن طريق كشف الله لهم، وهذا ما يجعله يتردد في مواطن عن الإفصاح بتلك المعاني، يبين ذلك نصه الذي يقول فيه: «وأمَّا قوله في تفسير «إن»؛ فإنَّ «إنَّ»حرفان من حروف المعجم ففي الألف القوة، وفي النون القوام؛ لأنَّ الأصل القوة فيها؛ فإنَّ طلب طالب من أين هذا؟

قيل: هذه الحكمة العُليا، وهي حكمة الحكمة، مستورة عن الخلق إلَّا عن أنبياء الله وأهل الصفوة من أوليائه المختصين بمشيئته، فاكتفِ بهذا القدر بينًا؛ فإنَّ العلوم كلها في حروف المعجم؛ لأنَّ مبتدأ العلم: أسماء الله، ومنها خرج الخلق والتدبير في أحكام الله في حلاله وحرامه، والأسماء من الحروف ظهرت، وإلىٰ الحروف رجعت، فهذا مخزون من العلم، لا يعقله إلَّا أولياؤه الذين عقولهم عن الله عقلت

---

(١) «غور الأمور»، الحكيم الترمذي، (ص/ ٩٠).

(٢) «المصدر السابق»، (ص/ ٩٥).

وقلوبهم بالله تعلقت، فولهت في ألوهيته، فهناك كشف الغطاء عن هذه الحروف . . .»[1].

ويُبيِّن في سياق آخر طبيعة هذه الحكمة الباطنة، ومواصفات من يمتلكها، فيقول: «وأمَّا قوله «الحكمة»علىٰ كذا وجه: فالحكمة باطن العلم، فالظاهر: للعلماء بأمر الله، والباطن: للعلماء بالله والعلماء بتدبير الله، فالعلماء بأمر الله: هم عمال الله، والعلماء بتدبير الله: هم قواد الله، يقودون العساكر إلىٰ الله، بأيديهم ألوية المقربين، وأعلام الأمراء، فهم أولو الأمر، الذي أمر الله بطاعتهم فقال: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، فروىٰ عن جابر بن عبد الله أنه قال: «هم العلماء»، فالعلماء بالله قد بانوا بعيدًا من العلماء بأمور الله، فالعلماء بأمور الله: جهال بالله وبحكمته، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «**ما من آية إلَّا ولها ظهر وبطن تحاج العباد من تحت العرش**»[2].

ويقول كذلك: «إنَّ الله -تعالىٰ- فضل العلماء بهذا العلم، فمن رعاه حق رعايته أتاه ظاهر العلم وباطنه، وظاهره علىٰ اللسان ولهو حجة الله علىٰ خلقه، وباطنه في القلوب فذلك العلم النافع، وهو قول رسول الله ﷺ: «العلم علمان: فعلم في القلب؛ فذلك العلم النافع، وعلىٰ اللسان؛ فذلك حجة الله علىٰ ابن آدم»، والحكمة ما بطن من العلم، والباطن هو لباب الشيء، والظاهر هو قشر الشيء، والانتفاع باللباب لا بالقش»[3].

هذه النصوص من تقريرات الحكيم الترمذي تكشف طبيعة منهج التأويل الصوفي الذي يستخدمه.

ثانيًا: الطوسي (ت: ٣٧٨هـ):

يعتبر كتاب الطوسي«اللمع» أقدم كتاب صوفي توسع في تأصيل منظومة الفهم والتأويل عند الصوفية، والغريب أنَّنا لانجد الإشارة إليه من قبل الدراسين للتأويل

---

(١) «تحصيل نظائر القرآن»، الحكيم الترمذي، (ص/ ١٠٤، ١٠٥)، وانظر في الكتاب نفسه: كلامه عن عدم جواز إظهار الحكمة لغير أهلها (ص/ ١٤٨).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٠٧، ١٠٨).

(٣) «إثبات العلل»، الحكيم الترمذي، (ص/ ٦٩).

الصوفي بالرغم من تخصيصه لفصول كاملة تعرض فيها لهذا الموضوع، فقد عقد في كتابه فصلين مهمين يتعلقان بهذا بالتأويل، أحدهما: «**كتاب أهل الصفوة في الفهم والاتباع لكتاب الله ﷺ**»، والثاني: «**كتاب المستنبطات**»، وقد ضمن في هذين الفصلين أبوابًا عديدة حول طبيعة التأويل الصوفي (الباطني) للقرآن، ومقارنة ذلك بالتفسير الفقهي (الظاهري).

وتأصيل الطوسي لنظرية التأويل الصوفي يقوم علىٰ ذات المبدأين السابقين:

المبدأ الأول: تأصيل الدلالة الرمزية للنص القرآني:

وقد كان هذا التأصيل في الباب الذي عقده تحت عنوان: «باب إثبات علم الباطن والبيان عن صحة ذلك بالحجة»، وقد أكد فيه علىٰ التأصيل لمفهوم (الباطن) في سياقه الأعم من مجرد التأويل الباطني للقرآن، وذلك من خلال الربط ما بين مفهوم التصوف وما بين الباطن، يقول تحت هذا الباب: «وأنكرت طائفة من أهل الظاهر وقالوا: لا نعرف إلَّا علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة، وقالوا: لا معنىٰ لقولكم علىٰ الباطن وعلم التصوف . . .

فنقول: إنَّ علم الشريعة علم واحد، وهو اسم يجمع معنيين: الراوية والدراية، فإذا جمعتهما؛ فهو علم الشريعة الداعية إلىٰ الأعمال: الظاهرة والباطنة، ولا يجوز أن يجرد القول في العلم: أنَّه ظاهر أو باطن؛ لأنَّ العلم متىٰ ما كان في القلب فهو باطن فيه إلىٰ أن يجري ويظهر علىٰ اللسان؛ فإذا جرىٰ علىٰ اللسان فهو ظاهر، غير أنَّا نقول: إنَّ العلم ظاهر، وباطن، وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعو إلىٰ الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهي العبادات والأحكام، مثل: الطهارة والصلاة والزكاة والصوم . . .

وأمَّا الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال مثل: التصديق، والإيمان، واليقين، والصدق، والإخلاص، والمعرفة، والتوكل . . .

ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد . . .

ولا يستغني الظاهر عن الباطن، ولا الباطن عن الظاهر، وقد قال الله -تعالىٰ-: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ

﴿مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾، فالعلم المستنبط هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف؛ لأنَّ لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك . . .

فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله ﷺ ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن . . .»[1].

وواضح من خلال هذا النص أنَّ الطوسي يدمج موضوع الظاهر والباطن للقرآن ضمن سياق أعم، وهو سياق مفهوم التصوف الذي يتجه للباطن في كل شيء.

أمَّا بخصوص التأويل، فهو يقسم القرآن لظاهرٍ وباطن، ويُطلق علىٰ الظاهر (الفهم)، وعلىٰ الباطن (الإشارة)، وهذا ما نجده في الباب الذي عقده لبيان صحيح الإشارة من ضعيفها، تحت عنوان: «باب في وصف من أصاب في الاستنباط والإشارة والفهم في القرآن ووصف من غلط وأخطأ في ذلك»، يقول فيه: «وأمَّا ما قال الناس من طريق الاستنباط والفهم، فالصحيح من ذلك: أن لا تقدم ما أخر الله -تعالىٰ-، ولا تؤخر ما قدم الله، ولا تنازع الربوبية، ولا تخرج عن العبودية، ولا يكون فيه تحريف الكلم.

وهذا حكي عن بعضهم كما أنه سئل عن قوله -عزل وجل-: ﴿وَأَيُّوبَ إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾، فقال: ما ساءني الضر.

وبلغني عن بعضهم -أيضًا-: أنَّه سئل عن قوله: ﴿أَلَمۡ يَجِدۡكَ يَتِيمٗا فَـَٔاوَىٰ﴾، فقال: معنىٰ اليتيم مأخوذ من الدرة اليتيمة التي لا توجد مثلها.

وكما سئل آخر عن معنىٰ قوله ﷺ: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ﴾، فقال: معناه: أنا بشر مثلكم عندكم.

فهذا وأشباه ذلك خطأ وبهتان وخسارة علىٰ الله -تعالىٰ-، وجهل، وقلة مبالاة، وهو تحريف الكلام عن مواضعه، فهذا هو السقيم.

وأما الصحيح من ذلك: . . . كما سئل شاه الكرماني رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن معنىٰ قوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهۡدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِي هُوَ يُطۡعِمُنِي وَيَسۡقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ﴾، فقال: «الذي خلقني فهو يهدي إليه لا غيره، وهو الذي يطعمني الرضا ويسقيني

(١) «اللمع»، الطوسي، (ص/ ٤٤).

المحبة، وإذا مرضت بمشاهدة نفسي فهو يشفيني بمشاهدته، والذي يميتني عن نفسي ويحييني به، فأقوم به لا بنفسي، والذي أطمع أن لا يخجلني يوم ألقاه بنظري إلىٰ طاعته وأعمالي، ثم افتقر إليه بكليتي . . .

وكما سئل الشبلي رحمه الله عن قوله: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾، فقال: «أبصار الرؤوس عن محارم الله -تعالىٰ-» . . .

فهذا عن طريق الفهم.

وأمَّا طريق الإشارة؛ فعلىٰ ما قاله أبو العباس بن عطاء رحمه الله: «الحق لا يوجد من الزلل»، وأشار إلىٰ قوله: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

وكما كان يقول: «المحب يسقط عنه التعذيب، ووجود الألم بصفات البشرية»، وكان يستدل بقوله -تعالىٰ-: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾.

وكما أشار أبو يزيد البسطامي رحمه الله حين سئل عن المعرفة، فقال: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾.

أراد بذلك: «أنَّ عادة الملوك إذا نزلوا قرية أن يستعبدوا أهلها، ويجعلوهم أذلة، ولا يقدرون أن يعملوا شيئًا إلَّا بأمر الملك؛ وكذلك المعرفة: إذا دخلت القلب لا تترك فيه شيئًا إلَّا أخرجته، ولا يتحرك فيه شيء إلَّا أحرقته»[1].

ونظرًا لهذه الدلالة الرمزية (الإشارية) غير المقيدة بمعنىٰ الدلالة الظاهرية؛ فإنَّ تفاسير الصوفية أكثر تعددًا من تفاسير الفقهاء، وهذا ما دعا الطوسي لقوله: «واعلم أنَّ مستنبطات الصوفية في معاني هذه العلوم ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام أهل الظاهر؛ لأنَّ هذا العلم ليس له نهاية؛ لأنَّه إشارات وبوادٍ وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء، وسائر العلوم لها حد محدود . . .»[2].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٢٧، ١٢٨).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٣٧).

بل الأمر يتعدىٰ ذلك إلىٰ عدم إمكانية حصر تلك المعاني الباطنة، فينقل عن بعض أئمة الصوفية قولهم: «وقال سهل بن عبد الله ﷺ: لو أعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله -تعالىٰ- من آية من كتاب الله -تعالىٰ- من الفهم؛ لأنَّه كلام الله -تعالىٰ-، وكلامه صفته.

وكما أنَّه ليس لله نهاية؛ فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنَّما يفهمون علىٰ مقدار ما يفتح الله -تعالىٰ- علىٰ قلوب أوليائه من فهم كلامه، وكلام الله غير مخلوق فلا تبلغ إلىٰ نهاية الفهم فيه فهوم الخلق؛ لأنَّها محدثة مخلوقة»(١).

ونقل عن أبي سعيد قوله: «كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله ﷻ علىٰ قدر قربك وحضورك عنده فله مشرب وفهم غير مخرج الفهم الآخر؛ إذا سمعت بقوله: ﴿الٓمٓ﴾، فللألف علم يظهر في الفهم غير ما يظهر اللام، وعلىٰ قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب يقع التفاوت في الفهم»(٢).

وهذا التعدد والاختلاف عند الطوسي ليس كاختلاف أهل الظاهر من الفقهاء وغيرهم، بل لاختلاف أهل الباطن سياق خاص لا تنطبق عليه معايير الفقهاء، يقول في ذلك: «وهم أيضًا مختلفون، كاختلاف أهل الظاهر، غير أنَّ اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلىٰ حكم الغلط والخطأ، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلىٰ ذلك؛ لأنَّه فضائل، ومحاسن، ومكارم، وأحوال، وأخلاق، ومقامات، ودرجات.

وقيل: إنَّ اختلاف العلماء في علم الظاهر رحمة من الله -تعالىٰ-؛ لأنَّ المصيب يرد علىٰ المخطئ، ويبين للناس غلط المخالف . . .

وأمَّا الاختلاف بين أهل الحقائق أيضًا رحمة من الله؛ لأنَّ كل واحد يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده؛ فيكون فيهم لكل واحد من أهل الطاعات، وأرباب القلوب، والمريدين، والمتحققين، فائدة من كلامهم»(٣).

---

(١) المصدر السابق، (ص: ١٠٧).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٢٥).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٥٠).

وأمَّا المبدأ الثاني وهو آلية الوصول إلىٰ هذا المعنىٰ الباطني، فهو عند الطوسي عبارة عن كشف من الله يهبه لأوليائه، وقد طرح ذلك في كتابٍ عقده داخل «اللمع» سماه «كتاب المستنبطات» بدأه بالسؤال التالي: «إذا قالوا ما معنىٰ المستنبطات؟»، وأجاب عنه بقوله: «فيُقال: المستنبطات: ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله ﷻ: ظاهرًا وباطنًا، والمتابعة لرسول الله ﷺ ظاهرًا وباطنًا، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم.

فلمَّا عملوا بما علموا من ذلك، ورثهم الله -تعالىٰ-: علم ما لم يعملوه وهو علم الإشارة، وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله -تعالىٰ-، لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة، واللطائف والأسرار المخزونة، وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله -عليه الصلاة والسلام- من حيث أحوالهم، وأوقاتهم، وصفاء أذكارهم»[1].

وعقد بابًا آخر بعنوان: «باب ذكر تفاوت المستمعين خطاب الله -تعالىٰ- ودرجاتهم في قبول الخطاب»، قال فيه: «الطبقة الثالثة من المخاطبين: هم الذين ذكرهم الله -تعالىٰ-، وشرفهم بذكره لهم ونسبهم إلىٰ العلم والخشية، فقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ ... ثم خص من هؤلاء قومًا أيضًا، فقال ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾زاد في وصفهم الذي شرفهم به معنىٰ آخر، قال أبو بكر الواسطي ؒ الراسخون في العلم: هم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب، وفي سر السر، فعرَّفهم ما عرَّفهم، وأراد منهم من مقتضىٰ الآيات ما لم يرد من غيرهم، وخاضوا بحر العلم بالفهم، لطلب الزيادات، فانكشف لهم مذخور الخزائن والمخزون تحت كل حرف وآية من الفهم وعجائب النص، فاستخرجوا الدر والجواهر ونطقوا بالحكم.

ومنهم من كانت البحار عنده كتفله فيما شاهد من المستأثرات، يعني مستأثرات العلم الذي استأثر الله -تعالىٰ- به أنبياءه، وخص بذلك أولياءه وأصفياءه، فغاص بسره عند صفاء ذكره وحضور قلبه في بحار الفهم، فوقع علىٰ الجوهر العظيم، وهو الذي علم مصادر الكلام من أين، فوقع علىٰ العين، فأغناهم عن البحث والطلب والتفتيش ...

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٤٧).

قال أبو سعيد رحمه الله أول الفهم لكتاب الله ﷻ: العمل به: لأن فيه العلم، والفهم، والاستنباط؛ وأول الفهم إلقاء السمع المشاهدة، لقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾، وقال -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾.

والقرآن كله حسن، ومعنىٰ اتباع الأحسن ما يكشف للقلوب من العجائب عند الاستماع وإلقاء السمع من طريق الفهم والاستنباط»[1].

ومن أجل هذا الكشف يرىٰ الطوسي أن المعاني الإشارية الصوفية أحسن من معاني الفقهاء والمتكلمين، فيقول: «ولفقهاء الأمصار وعلمائها في كل وقت مستنبطات . . .

وكذلك لأهل الكلام والنظر . . .

وأحسن من ذلك مستنبطات أهل العلم بالعلم والتحقيق والإخلاص في العمل من المجاهدات، والرياضات، والمعاملات؛ المتقربين إلىٰ الله، بأنواع الطاعات، وأهل الحقائق»[2].

ثالثًا: أبو طالب المكي (ت: ٣٨٠هـ):

يذهب أبو طالب المكي في كتابه «قوت القلوب» إلىٰ أنَّ علم الباطن حاكم علىٰ علم الظاهر، فيقول: «أهل الظاهر: هم أهل الخير واللسان، وعلماء الباطن: هم أرباب القلوب والعيان . . . وعلم الظاهر حكم، وعلم الباطن حاكم، والحكم موقوف حتىٰ يأتي الحاكم بحكم فيه»[3].

وفي موضوع التأويل، نجد لديه إشارتين بالغتي الأهمية:

تتعلَّق الأولىٰ ببيان موقفه من الدلالة الباطنية، ونقد الاعتماد علىٰ الدلالة اللغوية إذا ما أردنا الكشف عن دلالة الباطن، حيث يقول: «واعلم أنَّه لا يجد فهم القرآن الفهم الذي يكشف مشاهدة المخاطب، ويظهر من الملكوت القدرة عبد فيه إحدىٰ

---

(١) «اللمع»، (ص/ ١١٣).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٤٩).

(٣) «قوت القلوب»، أبو طالب المكي، (١/ ١٥٨).

هذه الخصال: ذو بدعة، أو مُصر علىٰ ذنب، أو عبد في قلبه كبر، أو مقارف لهوىٰ قد استكن في قلبه، أو محب للدنيا، أو عبد غير متحقق بالإيمان، أو ضعيف اليقين، ولا من هو واقف مع مقراه، ولا عبد مهتمٌ بتتبع حروفه واختياره، ولا ناظر إلىٰ قول مفسرٍ ساكن إلىٰ علمه الظاهر، ولا راجع إلىٰ معقوله، ولا قاضٍ بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب وسرد المراد.

هؤلاء كلهم محجوبون بعقولهم مردودون إلىٰ ما يقدر في علومهم، موقوفون علىٰ ما تقرر في قلوبهم . . . هؤلاء مشركون بعقولهم وعلومهم عند الموحدين وهذا داخل في الشرك الخفي . . .»[1].

فالباطن عند مكي لا يحاكم وفقًا لمنطق اللغة؛ لأنَّ طريق تحصيله مختلف.

ولذلك؛ فإنَّه يصف حالة الامتزاج الصوفي مع الآية بما يوضح الفكرة السابقة، فيقول: «وكذلك الخواص يرددون الآية بقلوبهم علىٰ قلوبهم، ويتحققون بها في مشاهدتهم بمدد من شهيدهم وسيدهم، حتىٰ يستغرقهم الفهم، فيغرقون في بحر العلم. فإن قصرت مشاهدة التالي عن هذا المقام، فيشهد أنَّه يناجيه بكلامه، ويتملقه بمناجاة وألطافه، فإنَّ الله ﷻ إنَّما خاطبه بلسانه، وكلمه بحركته وصوته، ليفهم عنه بعلمه الذي جعله له، ويعقل عنه بفهمه الذي قسمه له، حكمة منه ورحمة؛ إذ لو تكلم الجبار ﷻ، بوصفه الذي يدركه سمعه لما ثبت للكلام عرش ولا ثرىٰ، ولتلاشىٰ ما بينهما عظمة سلطانه، وسبحات أنواره، فحجب ذلك في غيب علمه عن العقول، وستره بصنع قدرته عن القلوب، وأظهر للقلوب علوم عقولها، وأشهد للعقول عرف معقولها، بلطفه وحنانه ورحمته وإحسانه»[2].

وينقل بعض علمائنا: «لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر»[3].

❁ ❁ ❁

(١) المصدر السابق، (١/ ١٤٠).

(٢) «قوت القلوب»(١/ ١٤٦).

(٣) المصدر السابق، (١/ ١٥٢).

اللحظة الثانية (التدوين في تطبيق منهج التأويل الصوفي): في القرن الخامس الهجري، وفيه ظهرت أهم مدونتين للتفسير الصوفي علىٰ يد: أبي عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢هـ) والقشيري (ت: ٤٦٥هـ).

هذه اللحظة هي أهم لحظات التطبيق العملي للتفسير الصوفي، فقد كان التطبيق فيما سبق عبارة عن شذرات لآيات معدودة، بينما هو هنا تأويل صوفي لكامل سور القرآن، وهذا ما جعل التطبيق فيها يغلب علىٰ التنظير، وقد بدىٰ هذا التطبيق تأكيدًا لذات المبدأين السابقين في اللحظة الأولىٰ، وهذا ما يلاحظ في طبيعة التأويلات المذكورة في كلا الكتابين، فقد كانت تجري علىٰ أساس: الدلالة الرمزية التي لا يمكن إدراكها بمجرد الدلالة اللغوية، ممَّا يعني الحاجة لتدخل خارجي لتحديد هذه الدلالة عبر مكاشفات الولي الذي ينكشف له من معاني القرآن ما لا يكون لغيره.

يكشف عن هذا المعنىٰ السلمي في مقدمة كتابه «**حقائق التفسير**» مبينًا طبيعة الأسس التي بنىٰ عليها تفسيره، فيقول: «الحمد لله الذي خص أهل الحقائق بخواص أسراره، وجعلهم أهل الفهم لخطابه والعالمين بلطائف ودائعه في كتابه المنزل الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾، فأخبروا عن معاني خطابه بمقدار ما فتح الله ﷻ علىٰ كل واحد منهم من لطائف أسراره ومعانيه، ونطقوا عن فهوم كتابه حسب ما سنح لهم من مكونات بدائعه، علىٰ أنه ما نطق أحد عن حقيقة حقائقه، وإنَّما أخبر عن مقدار ما يليق بفهمه. بل قصرت الأفهام عن درك حقائقه واستيعاب فوائده، إلَّا علىٰ معنىٰ المكاشفات والمنازلات، فيخبرون عن طرف منه بإشارات تخفىٰ وتدق إلَّا علىٰ أربابها؛ لأنَّه كتاب عزيز نزل من عند عزيز علىٰ أعز الخلق نسبة وأشرفهم همة -ﷺ وعلىٰ آله وسلم-، وعلىٰ جميع أنبيائه ورسله.

ولمَّا رأيت المتوسمين بالعلوم الظواهر صنفوا في أنواع فوائد القرآن من قراءات وتفاسير ومشكلات . . . ولم يشتغل أحد منهم بجمع فهم خطابه علىٰ لسان أهل الحقيقة إلا آيات متفرقات . . . أحببت أن أضم ذلك إلىٰ مقالتهم وأضم أقوال مشايخ أهل الحقيقة إلىٰ ذلك، وأرتبه علىٰ السور . . .»[1].

---

(١) «حقائق التفسير»، (١/ ١٩، ٢٠). وانظر: «مجموعة آثار أبي عبد الرحمن السلمي»، (١/ ٧٥).

فالسلمي يشير في هذا النص إلىٰ أن المعاني التي سيجمعها في كتابه هي تلك التي تعبر عن تفسير خاص، وهو تفسير أهل الحقيقة، الذين تحصلوا علىٰ هذا الفهم عبر الكشف الإلهي لهم.

ومن النماذج علىٰ هذه التأويلات عند السلمي ما ينقله عن جعفر الصادق في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾: «اليتيم العاري عن خلعة الهداية لا تقنطه من رحمتي؛ فإنِّي قادر علىٰ أنَّ ألبسه لباس الهداية. والسائل إذا سألك عني، فدله عليَّ بألطف دلالة؛ فإنِّي قريب مجيب»[1].

أمَّا القشيري، فعنوان كتابه يشير إلىٰ منحىٰ تفسيره الباطني/ الإشاري وهو «**لطائف الإشارات**»، كما أنَّ ممارسته للتأويل الرمزي/ الإشاري تشمل عموم الكتاب، فتجده مثلًا يقول في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾: «في استيفاء القصاص حياة؛ لأنَّه إذا علم أنَّه إذا قتل أمسك عن القتل، وفي ذلك حياة القاتل والمقتول . . . ولكن ترك القصاص علىٰ بيان الإشارة فيه أعظم الحياة؛ لأنه إذا تلف في الله سبحانه فهو الخلف له وحياته أتم له من بقائه بنفسه، وإذا كان الوارث عنهم الله، والخلف عنهم الله، فبقاء الخلف أعمر من حياة من ولا عليه تلف»[2].

ويقول في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾: «النسخ: الإزالة، أي: ما ينقلك من حال إلىٰ ماهو فوقها وأعلىٰ منها فغصن وصلك أبدًا ناصر عزك أبدًا ظاهر، فلا ننسخ من آثار العبادة شيئًا، إلَّا وأبدلنا عنه أشياء من أنوار العبودية ولا نسخنا من أنوار العبودية أشياء إلَّا أقمنا مكانها أشياء من أقمار العبودية»[3].

❁ ❁ ❁

---

(١) المصدر السابق: (٢/ ٤٠٣).

(٢) «لطائف الإشارات»، القشيري، (١/ ١٥٠).

(٣) المصدر السابق، (١/ ١١١).

اللحظة الثالثة (إنضاج منهج التأويل الصوفي) في القرن السادس على يد (الغزالي):

تعتبر لحظة الغزالي لحظة (إنضاج النظرية)، فقد قام في سبيل ذلك بثلاثة أمور مهمة في سياق إنضاجه لنظرية التأويل الصوفي:

الأول: في تأسيس المشروعية.

والثاني: في وضع مسافة بين تأويل الصوفية وتأويل الباطنية تحدد طبيعة الفوارق بينهما.

والثالث: في تطوير مبادئ التأويل الصوفي وصياغة القانون الكلي.

ففيما يتعلق بالأمر الأول: وهو تأسيس مشروعية التأويل الصوفي؛ فإنَّ الغزالي يؤصل هذه المشروعية من خلال موضوع (حكم التفسير بالرأي)، فلأن التأويل الباطني هو تأويل غير مأثور وإنَّما هو رأي من المفسر = كان لا بُدَّ من إثبات شرعية مسلك التفسير بالرأي؛ وبالتالي فهو يُدرج هذا النوع من التأويل في التفسير بالرأي، وهو ليس محرمًا على كل حال، ومن أجل ذلك عقد بابًا خاصة لإثبات شرعية ذلك، بعنوان: «الباب الرابع في فهم القرآن وتفسيره بالرأي من غير نقل»[1].

وقد عقد ذلك؛ لأنَّ هذا المسلك (التفسير بالرأي) هو أحد المداخل التي تم توجيه النقد من خلالها للتأويل الصوفي، يقول في ذلك: «وعن هذا (=التفسير بالرأي) شنع أهل العلم بظاهر التفسير على أهل التصوف من المقصرين المنسوبين إلى التصوف في تأويل كلمات في القرآن على خلاف ما نقل عن ابن عباس وسائر المفسرين وذهبوا إلى أنَّه كفر، فإن صح ما قاله أهل التفسير فما معنى فهم القرآن سوى حفظ تفسيره؟! وإن لم يصح ذلك فما معنى قوله ﷺ من فسر القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار؟!»[2].

ثم أورد اعتراضًا على فكرة الباب وأجاب عنه، فقال: «**لعلك تقول عظمت الأمر فيما سبق في فهم أسرار القرآن، وما ينكشف لأرباب القلوب الزكية من معانيه فكيف يستحب ذلك، وقد قال ﷺ: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»**»[3].

(١) «إحياء علوم الدين»، (١/ ٢٨٨).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٢٨٩).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٨٨).

وأخذ في الجواب عن ذلك بداية من الإحالة علىٰ نوعين من الأحاديث والآثار: النوع الأول تلك التي تجيز الفهم للقرآن، والنوع الثاني تلك التي تشير إلىٰ اتساع فهم القرآن.

كما أجاب عن حديث النهي عن التفسير بالرأي بأربعة أوجه، وبين أن حديث النهي عن التفسير بالرأي يراد منه أحد معنيين، فقال:

«وأمَّا النهي؛ فإنَّه ينزل علىٰ أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأول القرآن علىٰ وفق رأيه وهواه، وليحتج علىٰ تصحيح غرضه ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوىٰ لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنىٰ . . .» وضرب لهذا النوع مثالًا، فقال: «وكالذي يدعو إلىٰ مجاهدة القلب القاسي فيقول قال الله ﷻ: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾، ويشير إلىٰ قلبه ويومئ إلىٰ أنَّه المراد بفرعون، وهذا الجنس قد يستعمله بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسينًا للكلام، وترغيبًا للمستمع وهو ممنوع، وقد تستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم إلىٰ مذهبهم الباطل فينزلون القرآن علىٰ وفق رأيهم ومذهبهم علىٰ أمور يعلمون قطعًا أنَّها غير مرادة به، فهذه الفنون أحد وجهي المنع من التفسير بالرأي».

والوجه الثاني: «أن يتسارع إلىٰ تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة وما فيه من الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير، فمن لم يحكم بظاهر التفسير وبادر إلىٰ استنباط المعانىٰ بمجرد فهم العربية كثر غلطه، ودخل في زمرة من يفسر بالرأي، فالنقل والسماع لا بُدَّ منه في ظاهر التفسير أوَّلًا ليتقي به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع التفهم والاستنباط والغرائب التي لا تفهم إلَّا بالسماع كثيرة، ونحن نرمز إلىٰ جمل منها؛ ليستدل بها علىٰ أمثالها ويعلم أنَّه لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولًا ولا مطمع في الوصول إلىٰ الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعىٰ فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر؛ فهو كمن يدَّعي البلوغ إلىٰ صدر البيت قبل مجاوزة الباب أو يدعي فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك فإن ظاهر التفسير يجري مجرىٰ تعليم اللغة التي لا بُدَّ منها للفهم».

وختم هذا الموضوع بقوله: «فهذا ما يمكن أن يكون منهيًا عنه دون التفهم لأسرار المعاني، كما سبق، فإذا حصل السماع بأمثال هذه الأمور علم ظاهر التفسير وهو ترجمة الألفاظ، ولا يكفي ذلك في فهم حقائق المعاني»[(١)].

وفيما يتعلّق بالأمر الثاني بتطوير مبادئ النظرية؛ فإنَّ الغزالي يبني تأصيل رؤيته في التأويل الصوفي علىٰ ذات المبدأين:

المبدأ الأول: أنَّه لا بُدَّ من الدلالة الرمزية الباطنية في فهم القرآن وأنَّ الظاهر وحده لا يكفي في فهمه، بل لا بُدَّ من النفوذ إلىٰ باطنه، وهذا ما جعله يهتم بالدفاع عن ثنائية الظاهر والباطن، يقول في تأكيد ذلك: «اعلم أنَّ انقسام هذه العلوم إلىٰ خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة وإنَّما ينكرها القاصرون الذي تلقفوا في أوائل الصبا شيئًا وجمدوا عليه، فلم يكن لهم ترق إلىٰ شأو العلاء ومقامات العلماء والأولياء وذلك ظاهر من أدلة الشرع، قال ﷺ: «إنَّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا وحدًا ومطلعًا» . . .»[(٢)].

ثم يَرُدُّ علىٰ من يذهب إلىٰ خلاف ذلك، فيقول: «اعلم أنَّ من زعم أن لا معنىٰ للقرآن إلَّا ما ترجمه ظاهر التفسير، فهو مخبر عن حد نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنَّه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة إلىٰ درجته التي هي حده ومحطه، بل الأخبار والآثار تدل علىٰ أنَّ في معاني القرآن متسعًا لأرباب الفهم، قال علي رضي الله عنه: «إلَّا أن يؤتي الله عبدًا فهمًا في القرآن»، فإن لم يكن سوىٰ الترجمة المنقولة فما ذلك الفهم، وقال ﷺ: «إنَّ للقرآن ظهرًا وبطنًا وحدًا ومطلعًا» . . . فما معنىٰ الظهر والبطن والحد والمطلع؟ وقال علي -كرم الله وجهه-: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيرًا من تفسير فاتحة الكتاب»، فما معناه؟ وتفسير ظاهرها في غاية الاقتصار، وقال أبو الدرداء: «لا يفقه الرجل حتىٰ يجعل للقرآن وجوهًا»، وقد قال بعض العلماء: «لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر»، وقال آخرون: «القرآن يحوىٰ سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم؛ إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف؛ إذ لكل كلمة ظاهر وباطن، وحد ومطلع» . . . وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «من أراد علم الأولين والآخرين؛ فليتدبر القرآن»، وذلك لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر،

---

(١) «إحياء علوم الدين»، (١/ ٢٩٢ - ٢٩٣).

(٢) «إحياء علوم الدين»، (١/ ٩٩).

وبالجملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله ﷻ وصفاته وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلىٰ مجامعها والمقامات في التعمق في تفصيله راجع إلىٰ فهم القرآن ومجرد ظاهر التفسير لا يشير إلىٰ ذلك، بل كل ما أشكل فيه علىٰ النظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بدركها، فكيف يفي بذلك ترجمة ظاهره وتفسيره . . . فهذه الأمور تدل علىٰ أنَّ في فهم معاني القرآن مجالًا رحبًا ومتسعًا بالغًا، وأنَّ المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهىٰ الإدراك»(١).

وفي سياق تطويره لهذا المبدأ؛ فإنَّ الغزالي يقسم تلك الدلالات الرمزية إلىٰ مجموعة أقسام، فيقول: «بل الأسرار التي يختص بها المقربون بدركها ولا يشاركهم الأكثرون في علمها ويمتنعون عن إفشائها إليهم ترجع إلىٰ خمسة أقسام:

القسم الأول: أن يكون الشيء في نفسه دقيقًا تَكِلُّ أكثر الأفهام عن دركه، فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه إلىٰ غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم، حيث تقصر أفهامهم عن الدرك، وإخفاء سر الروح، وكف رسول الله ﷺ عن بيانه . . . (ويضرب لذلك بمثال عن حقيقة الروح التي يعرفها النبي، لكنَّه كف عن الإفصاح عن معناها، لايمتنع أن يكون بعض العلماء أيضًا يعرفون ذلك، وكفوا كما كف النبي) . . .

القسم الثاني: من الخفيات التي يمتنع الأنبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يَكِلُّ الفهم عنه لكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ولا يضر بالأنبياء والصديقين وسر القدر الذي منع أهل العلم من إفشائه من هذا القسم . . .

القسم الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحًا لفهم، ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكنىٰ عنه علىٰ سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقت ذلك الأمر في قلبه . . . وإنَّما يعرف أنَّ هذا السر علىٰ خلاف الظاهر إمَّا بدليل عقلي أو شرعي، أمَّا العقلي كأن يكون حمله علىٰ الظاهر غير ممكن . . . وأمَّا المدرك بالشرع؛ فهو أن يكون إجراؤه علىٰ الظاهر ممكنًا، ولكنَّه يروىٰ أنَّه أريد به غير الظاهر، كما ورد في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً

(١) المصدر السابق، (١/ ٢٩٠).

﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ الآية، وأن معنىٰ الماء ها هنا هو: القرآن، ومعنىٰ الأودية هي: القلوب، وأن بعضها احتملت شيئًا كثيرًا وبعضها قليلًا، وبعضها لم يحتمل، والزبد مثل الكفر والنفاق؛ فإنَّه وإن ظهر وطفا علىٰ رأس الماء؛ فإنَّه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تمكث.

وفي هذا القسم تعمق جماعة، فأولوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة؛ إذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية وإجراؤه علىٰ الظاهر غير محال، فيجب إجراؤه علىٰ الظاهر.

القسم الرابع: أن يدرك الإنسان الشيء جملة، ثم يدركه تفصيلًا بالتحقيق والذوق بأن يصير حالًا ملابسًا له، فيتفاوت العلمان، ويكون الأول كالقشر، والثاني كاللباب، والأول كالظاهر، والثاني كالباطن

ففي هذه الأقسام الأربعة يتفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر، بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر والسلام.

الخامس: أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال، فالقاصر الفهم يقف علىٰ الظاهر ويعتقده نطقًا والبصير بالحقائق يدرك السر فيه . . .

وفي هذا المقام لأرباب المقامات إسراف واقتصاد، فمن مسرف في رفع الظواهر، انتهىٰ إلىٰ تغيير جميع الظواهر والبراهين أو أكثرها . . .»[1].

المبدأ الثاني أن طريق معرفة هذا الباطن هو عن طريق المكاشفات:

فحقائق المعاني المتجاوزة للظاهر عند الغزالي إنَّما تدرك عن طريق المكاشفات، وفي هذا يقول: «فحقيقة هذا يستمد من بحر عظيم من علوم المكاشفات لا يغني عنه ظاهر التفسير . . . ولعل العمر لو أنفق في استكشاف أسرار هذا المعنىٰ، وما يرتبط بمقدماته ولواحقه لانقضىٰ العمر قبل استيفاء جميع لواحقه، وما من كلمة من القرآن إلَّا وتحقيقها محوج إلىٰ مثل ذلك، وإنَّما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم علىٰ التدبر وتجردهم للطلب ويكون لكل واحد حد في الترقي إلىٰ درجة أعلىٰ منه، فأمَّا الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر

(١) «إحياء علوم الدين»، (١/ ١٠٣).

مدادًا والأشجار أقلامًا، فأسرار كلمات الله لا نهاية لها فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله ﷻ فمن هذا الوجه تتفاوت الخلق في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير وظاهر التفسير لا يغني عنه»[١].

ويطرح الغزالي اعتراضًا في طلب الحد الفاصل بين الظاهر والباطن، يقول فيه: «فإن قلت هذه الآيات والأخبار يتطرق إليها تأويلات، فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن؛ فإنَّ الباطن إن كان مناقضًا للظاهر ففيه إبطال الشرع، وهو قول مَن قال إنَّ الحقيقة خلاف الشريعة، وهو كفر؛ لأن الشريعة عبارة عن الظاهر، والحقيقة عبارة عن الباطن، وإن كان لا يناقضه ولا يخالفه؛ فهو هو، فيزول به الانقسام، ولا يكون للشرع سر لا يفشىٰ، بل يكون الخفي والجلي واحدًا»[٢].

ويجيب عن ذلك بالإحالة إلىٰ علم المكاشفة ويحدد أقسامه ومراتبه، فيقول: «فاعلم أنَّ هذا السؤال يحرك خطبًا عظيمًا، وينجر إلىٰ علوم المكاشفة، ويخرج عن مقصود علم المعاملة، وهو غرض هذه الكتب؛ فإنَّ العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها لا بأن يتوصل إلىٰ أن ينكشف لنا حقائقها؛ فإنَّ ذلك لم يكلف به كافة الخلق ولولا أنَّه من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب، ولولا أنَّه عمل ظاهر القلب لا عمل باطنه لما أوردناه في الشطر الأول من الكتاب، وإنَّما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه، ولكن إذا انجر الكلام إلىٰ تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن؛ فلا بد من كلام وجيز في حله، فمن قال إنَّ الحقيقة تخالف الشريعة، أو الباطن يناقض الظاهر؛ فهو إلىٰ الكفر أقرب منه إلىٰ الإيمان»[٣].

ويختم الغزالي هذا الموضوع بتطوير هذا المبدأ من خلال صياغة قانون للتأويل الصوفي موازٍ لقانون التأويل الكلامي، يجعل فيه الكشف حجر الزاوية في ذلك، فيقول: «وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلَّا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع، ثم إذا

---

(١) «إحياء علوم الدين»، (١/ ١٠٠).

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

انكشفت لهم أسرار الأمور علىٰ ما هي عليه نظروا إلىٰ السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه، فأمَّا مَن يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد، فلا يستقر له فيها قدم، ولا يتعين له موقف، والأليق بالمقتصر علىٰ السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل ﷺ، والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة، والقول فيه يطول فلا نخوض فيه، والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر، وأنَّه غير مخالف له، فقد انكشف بهذه الأقسام الخمسة أمور كثيرة وإذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام علىٰ ترجمة العقيدة التي حررناها، وأنَّهم لا يكلفون غير ذلك فىٰ الدرجة الأولىٰ إلَّا إذا كان خوف تشويش لشيوع البدعة فيرقىٰ في الدرجة الثانية إلىٰ عقيدة فيها لوامع من الأدلة مختصرة من غير تعمق»[1].

***

اللحظة الرابعة (نهايات منهج التأويل الصوفي) في القرن السابع الهجري علىٰ يد (ابن عربي):

يُعتبر ابن عربي لحظة فارقة جديدة في مسار التأويل الصوفي، ونظرية التأويل لديه تستحق دراسات موسعة ولا يكفيها هذا الحديث المختصر، وحسبنا أن نشير إلىٰ ما يتعلق ببحثنا ويمكن للقارئ التوسع بعد ذلك في الكتب التي تخصصت في دراسته، وما يعنينا هنا هو مدىٰ تطوير ابن عربي لمبادئ التأويل الصوفية الأساسية والوصول بها إلىٰ منتهاها:

فبخصوص المبدأ الأول وهو رمزية الدلالة القرآنية، يطرح ابن عربي كغيره ثنائية الظاهر والباطن، وينتقد الفقهاء الذين ينسبون إليهم: «أنَّهم يرمون بالظواهر فينسبوهم إلىٰ الباطنية، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين»[2].

لكن الإقرار بهذه الثنائية لا يجعل أولوية التأويل تبدأ من النظر في الدلالة اللغوية، بل علىٰ العكس من لك، يقول في ذلك: «انظر في القرآن بما نزل علىٰ محمد ﷺ،

---

(١) المصدر السابق، (١/ ١٠٤).

(٢) «الفتوحات المكية»، ابن عربي(١/ ٦٤٥).

لا تنظر بما أنزل العرب فتخيب عن إدراك معانيه؛ فإنه نزل بلسان رسول الله ﷺ، لسان عربي مبين، نزل به الروح الأمين جبريل عليه السلام علىٰ قلب محمد ﷺ فكان من المنذرين؛ أي: المعلمين. فإذا تكلمت في القرآن بما هو به محمد ﷺ متكلم نزلت عن ذلك الفهم إلىٰ فهم السامع من النبي ﷺ؛ فإنَّ الخطاب علىٰ قدر السامع لا قدر المتكلم، وليس سمع النبي ﷺ وفهمه فيه فهم السامع من أمته فيه إذا تلاه عليه»[1].

ويذهب ابن عربي بهذا المبدأ إلىٰ منتهاه، فيرىٰ بناء علىٰ ذلك أنَّ حقائق معاني القرآن يمكن إدراكها، ولو لم يكن القارئ عارفًا باللسان العربي، يقول في ذلك: «إنَّ الذي ينزل القرآن علىٰ قلبه ينزل بالفهم، فيعرف ما يقرأ، وإن كان بغير لسانه، ويعرف معاني ما يقرأ، وإن كانت تلك الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن؛ لأنَّها ليست بلغته، ويعرفها في تلاوته إذا كان ممَّن ينزل القرآن علىٰ قلبه عند التلاوة»[2].

وهذا الاعتماد علىٰ هذا النوع من الدلالة هو الذي يتيح تعدد التفسيرات، وابن عربي يرىٰ أنَّه مع اختلافهم فكلهم قد عبر عن مراد الله، فيقول: «وأمَّا كلام الله، إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم، وإن اختلفوا؛ فقد فهم عن الله ما أراده؛ فإنَّه عالم بجميع الوجوه -تعالىٰ-، وما من وجه إلَّا هو مقصود الله -تعالىٰ- بالنسبة إلىٰ هذا الشخص المعين، ما لم يخرج من اللسان؛ فإن خرج من اللسان فلا فهم ولا علم، وكذلك أصحاب الأخذ بالإشارات؛ فإن إدراكهم لذلك في باب الإشارات في كلام الله -تعالىٰ- خاصة فهم فيه؛ لأنَّه مقصود لله -تعالىٰ- في حق هذا المشار إليه بذلك الكلام، وكلام المخلوق ما له هذه المنزلة»[3].

وهو يذهب إلىٰ أنَّ هذه الدلالة الرمزية/ الباطنية هي التفسير الحقيقي، وأنَّ تسميتها إشارة إنَّما كان خوفًا من الفقهاء: «فكلامهم إشارة، وإن كان ذلك حقيقةً وتفسيرًا لمعانيه النافعة . . . وإن كانوا يسمون ما يرونه في نفوسهم: إشارة؛ ليأنس

---

(١) المصدر السابق، (٤/ ٤٢٧)

(٢) المصدر السابق، (٣/ ٩٣).

(٣) «الفتوحات المكية»، ابن عربي، (٤/ ٣٥).

الفقيه صاحب الرسوم إلىٰ ذلك، ولايقولون في ذلك: إنَّه تفسير؛ وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه»[1].

لكن المفارقة أنَّ هذا لا يعني عند ابن عربي إهدار الظاهر، فإهداره هو سلوك الباطنية، وهو يرىٰ أنَّ طريقته مجانبة لطريقتهم، فيقول: «إنَّ الله خاطب الإنسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلىٰ معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم، إلَّا القليل وهم أهل طريق الله؛ فإنَّهم بحثوا في ذلك ظاهرًا وباطنًا، فما من حكم قرروه شرعًا في ظواهرهم إلَّا ورأوا أنَّ ذلك الحكم له نسبة إلىٰ بواطنهم. أخذوا علىٰ ذلك جميع أحكام الشرائع، فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرًا وباطنًا، ففازوا الأحكام الشرعية .. ونبغت طائفة ثالثة ضلت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظاهر شيئًا، تسمىٰ (الباطنية)، وهم في ذلك مذاهب مختلفة. وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتاب «المستظهري» له في الرد عليهم شيئًا من مذاهبهم وبيَّن خطأهم فيه. والسعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه»[2].

أمَّا المبدأ الثاني: خصوصية معرفة هذه الدلالة الرمزية من خلال آلية (الكشف).

فيذهب ابن عربي بداية إلىٰ أنَّ الكشف هو آلة تحصيل العلم، لا يمكن تحصيله من دون ذلك، فيقول: «إنَّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم، وإنَّ العلم الصحيح إنَّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص الله به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له لا علم له»[3].

وطريقة تحصيله لديه هي: «أن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري، ونجلس مع الحق تعالىٰ بالذكر علىٰ بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه

---

(١) المصدر السابق، (١/ ٢٧٩).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٣٣٤، ٣٧٢، ٣٧٣).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٢١٨).

-تعالىٰ- حتىٰ يكون الحق -تعالىٰ- يتولىٰ تعليمنا علىٰ الكشف والتحقيق»[1].

ولمّا كان الكشف إنّما يتحصل لأوليائه (الصوفية)، وليس لعلماء الرسوم (الفقهاء)، فقد كانوا (الصوفية) هم أولىٰ بفهم حقائق إشارات القرآن، يقول في ذلك: «وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، لا من فكر الإنسان ورؤيته، وعلماء الرسوم يعلمون ذلك، فينبغي أن يكون أهل الله العاملون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضًا تنزيلًا من عند الله علىٰ قلوب أهل الله كما الأصل»[2].

وبالتالي؛ فهم أهل الاختصاص بفهم القرآن، فهم عند ابن عربي: «أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذي منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل»[3].

إضافة إلىٰ تطوير ابن عربي لهذين المبدأين فإن مرحلة ابن عربي هي مرحلة الانتقال الحقيقي للتفسير الصوفي إلىٰ المرحلة الفلسفية، التي ينسب البعض بدايتها إلىٰ الغزالي في رسالته مشكاة الأنوار، وهو ما دعىٰ عددًا من الباحثين في المنهج الصوفي في التأويل إلىٰ تقسيمه إلىٰ قسمين:

الأول: التأويل الصوفي الذي لم يتأثر بالفلسفة بشكل مباشر: ويمثل هذا الاتجاه التستري، والسلمي، والقشيري، ونحوهم.

الثاني: التأويل الصوفي المتأثر بالفلسفة تأثرًا مباشرًا: ويمثل هذا الاتجاه ابن عربي، وابن سبعين (ت: ٦٥٢هـ)، ونحوهم.

ونحن يمكن أن نعتبر الغزالي بمثابة قنطرة بين القسمين السابقين، طور القسم الأول ومهَّد الطريق للقسم الثاني، ورسالته في مشكاة الأنوار شاهدة علىٰ ذلك.

إلا أن هذا التقسيم وإن كان لا يزال محل جدلٍ بين الباحثين، حيث يذهب بعضهم إلىٰ أن التصوف كله يقوم علىٰ أرضية فلسفية، غير أنها تكون ظاهرة في بعض

---

(١) المصدر السابق، (١/ ٨٩).

(٢) «الفتوحات المكية»، ابن عربي، (١/ ٢٧٩).

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الاتجاهات ومضمرة في أخرىٰ، ويخالفهم في ذلك آخرون= إلا أن هذا التقسيم -سواء اعتمدناه أو لم نعتمده- ليس له أثر جوهري في توصيف منهج التفسير الصوفي، فقواعد التأويل التأسيسية التي يسير عليها كلا القسمين واحدة، وإن كانت المسائل التي تُذكر في تفاسيرهم تختلف ولا شك، فمن تأثر بالفلسفة تجد في تفاسيرهم مسائل فلسفية لا تجدها في الكتب الأخرىٰ.

ويستمر الصوفية من بعد ذلك علىٰ ذات المنهج بعد ابن عربي دون تغيير جوهري في مبادئ التأويل الصوفي، فابن عطاء الله الإسكندري (ت: ٧٠٩هـ) يقرر مشروعية التأويل الصوفي ويدافع عنه قائلًا: «فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله، فليس ذلك بإحالة، وإنَّما يكون إحالة لو قالوا: لا معنىٰ للآية إلَّا هذا، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرؤون الظواهر علىٰ ظواهرها مرادًا بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله -تعالىٰ- ما أفهمهم»(١).

وينقل في لطائفه عن بعض مشايخه أنَّه فسر الآية قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]: «بقرةُ كلِّ إنسان نفسُه، والله أمرك بذبحها»(٢).

ويدافع ابن عطاء عن هذا التأويل فيما يتعلق بقضية اعتماد الدلالة اللغوية فيقول: «اعلم أنَّ تفسير هذه الطائفة -يعني الصوفية-، لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة . . . . ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ماجاءت به الآية ودلت عليه في حرف اللسان، وثم أفهام باطنة تُفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه . . . **وربما فهموا من اللفظ ضد ما قصده واضعه**»(٣).

وعلي الخواص (ت: ٩٤٩هـ) يصرح بأنَّ آلة فهم القرآن هي الكشف، فيقول: «العارفون ليس لهم آلة إلىٰ فهم كلام ربهم أو غيره إلَّا بالكشف والذوق لا الفهم والفكر»(٤).

---

(١) «لطائف المنن»، ابن عطاء الإسكندري، (ص/ ١٣٧).

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) «درر الغواص علىٰ فتاوىٰ سيدي علي الخواص»، الشعراني، (ص/ ٨).

ويقول الشعراني عن شيخه علي الخواص: «وكان أميًا لا يكتب ولا يقرأ، وكان يتكلم عن معاني القرآن العظيم والسنة المشرفة كلاما نفيسًا تحير فيه العلماء، وكان محل كشفه اللوح المحفوظ عن المحو والإثبات، فكان إذا قال قولًا لا بُدَّ أن يقع على الصفة التي قال»[1].

ويرىٰ الشعراني (ت: ٩٧٣هـ) أنَّ تفسيرهم بالكشف أعلىٰ من تفسير جمهور المفسرين، فيقول: «ممَّا أنعم الله -تبارك وتعالىٰ- عليَّ تسليمي للعارفين فيما يفسرون به القرآن من طريق كشفهم، ولا أقول: هذا مخالف لما عليه جمهور المفسرين؛ فإنَّ تفسير أهل الكشف أعلىٰ من تفسير غيرهم؛ لأنَّ الكشف إخبار بالأمور علىٰ ما هي عليه في نفسها، لا يتغير دنيا ولا أخرىٰ، بخلاف تفسير أهل الفكر والفهم»[2].

---

(١) «الطبقات الكبرىٰ»، الشعراني، (٢/ ٢٦٦).

(٢) «لطائف المنن والأخلاق»، الشعراني، (ص/ ٤٧٠).

استدراكات ختامية

(١) بين التأويل الصوفي والتأويل الباطني:

هذا الربط بين المنهج الباطني ومنهج الصوفية في التفسير يواجهه إشكال من ناحية المقولات النقدية التي وجهها المتصوفة لتفسير الباطنية من جهة، والفروقات التي يذكرونها بينهم وبين الباطنية من جهة أخرىٰ.

وقد كان الغزالي أحد أبرز من اهتم بالتفريق بين التأويل الصوفي والتأويل الباطني، فقد كانت عينه علىٰ التأويل الباطني، وهو يشتغل بتأصيل وبتطبيق هذه الرؤية للتأويل الصوفي؛ إذ بدا حريصًا علىٰ وضع مسافة منهجية فارقة بين التأويلين (الصوفي والباطني)، فتجده يستدرك بعد تفسيره لآية النور تفسيرًا صوفيًّا رمزيًّا، فيقول: «لا تظنن من هذا الأنموذج وطريق ضرب الأمثال رخصة مني في رفع الظواهر واعتقاد بطلانها . . . حاشا لله؛ فإنَّ إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلىٰ أحد العالمين، وجهلوا جهلًا بالموازنة بينهما فلم يفهموا وجهه، كما إنَّ إبطال الأسرار مذهب الحشوية، فالذي يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل»[١].

فالتأويل الباطني لديه هو: «صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلىٰ أمور باطنة لا يسبق منها إلىٰ الأفهام فائدة، كدأب الباطنية في التأويلات»[٢].

ثم يتطرق إلىٰ حكمه، فيقول: «فهذا أيضًا حرام»، وينتقل إلىٰ بيان ضرره، فيقول: «وضرره عظيم؛ فإنَّ الألفاظ إذا صرفت عن مقتضىٰ ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل اقتضىٰ ذلك بطلان الثقة

---

(١) «مشكاة الأنوار»، الغزالي، (مجموع رسائل الغزالي)، (ص/ ٣٠).

(٢) «إحياء علوم الدين»، (١/ ٣٧).

بالألفاظ وسقط به منفعة كلام الله -تعالىٰ- وكلام رسوله ﷺ؛ فإنَّ ما يسبق منه إلىٰ الفهم لا يوثق به»[1].

إضافة إلىٰ أنَّه «من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنَّما قصد أصحابها الإغراب؛ لأنَّ النفوس مائلة إلىٰ الغريب ومستلذة له، وبهذا الطريق توصل الباطنية إلىٰ هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها علىٰ رأيهم، كما حكيناه من مذاهبهم في كتاب «المستظهر» المصنف في الرد علىٰ الباطنية».

وينقد فكرة الباطن بأنَّ «الباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله علىٰ وجوه شتىٰ»[2].

ويساوي بين هذه التأويلات، وبين الكذب علىٰ الرسول، فيقول: «ومن يستجيز من أهل الطامات مثل هذه التأويلات مع علمه بأنَّها غير مرادة بالألفاظ ويزعم أنَّه يقصد بها دعوة الخلق إلىٰ الخالق يضاهي من يستجيز الاختراع والوضع علىٰ رسول الله ﷺ»[3].

يورد الغزالي بعد ذلك مثالًا تطبيقيًا لهذا النوع من التأويل، فيقول: «ومثال تأويل أهل الطامات قول بعضهم في تأويل قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾: «أنَّه إشارة إلىٰ قلبه»، وقال: «هو المراد بفرعون وهو الطاغي علىٰ كل إنسان».

ويعلق علىٰ هذا المثال بقوله: «وبعض هذه التأويلات يعلم بطلانها قطعًا كتنزيل فرعون علىٰ القلب؛ فإنَّ فرعون شخص محسوس تواتر إلينا النقل بوجوده ودعوة موسىٰ له، وكأبي جهل وأبي لهب وغيرهما من الكفار، وليس من جنس الشياطين والملائكة ممَّا لم يدرك بالحس حتىٰ يتطرق التأويل إلىٰ ألفاظه»[4].

ويضيف قائلًا: «فهذه أمور يدرك بالتواتر والحس بطلانها نقلًا، وبعضها يعلم بغالب الظن وذلك في أمور لا يتعلق بها الإحساس فكل ذلك حرام وضلالة، وإفساد للدين علىٰ الخلق، ولم ينقل شيء من ذلك عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن الحسن البصري مع إكبابه علىٰ دعوة الخلق ووعظهم، فلا يظهر لقوله ﷺ: «من فسر

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

القرآن برأيه؛ فليتبوأ مقعده من النار» معنىٰ إلَّا هذا النمط، وهو أن يكون غرضه ورأيه تقرير أمر وتحقيقه فيستجر شهادة القرآن إليه، ويحمله عليه من غير أن يشهد لتنزيله عليه دلالة لفظية لغوية أو نقلية»[١].

ثم يعود مرة أخرىٰ ليدفع التوهم عن أنه يقتصر في تأويله علىٰ مجرد الظاهر، فيقول: «ولا ينبغي أن يفهم منه أنَّه يجب أن لا يفسر القرآن بالاستنباط والفكر؛ فإنَّ من الآيات ما نقل فيها عن الصحابة والمفسرين خمسة معانٍ وستة وسبعة ونعلم أنَّ جميعها غير مسموع من النبي ﷺ؛ فإنَّها قد تكون متنافية لا تقبل الجمع فيكون ذلك مستنبطًا بحسن الفهم وطول الفكر، ولهذا قال ﷺ لابن عباس ؓ اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[٢].

ونختم بيان رؤية الغزالي بنموذج تطبيقي عنده للتأويل الصوفي يُبين من خلاله الفارق بينه وبين التأويل الباطني، فيقول في شرحه لحديث النبي ﷺ: «**لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب**»: «والقلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم والصفات الرديئة مثل: الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة، فأنَّىٰ تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب ونور العلم لا يقذفه الله -تعالىٰ- في القلب إلَّا بواسطة الملائكة . . . ولست أقول: المراد بلفظ البيت هو القلب، وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة، ولكنِّي أقول: هو تنبيه عليه.

وفرق بين تعبير الظواهر إلىٰ البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر، ففارق الباطنية بهذه الدقيقة؛ فإنَّ هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء والأبرار؛ إذ معنىٰ الاعتبار: أن يعبر ما ذكر إلىٰ غيره، فلا يقتصر عليه، كما يرىٰ العاقل مصيبة لغيره، فيكون فيها له عبرة بأن يعبر منها إلىٰ التنبه؛ لكونه أيضًا عرضة للمصائب وكون الدنيا بصدد الانقلاب، فعبوره من غيره إلىٰ نفسه ومن نفسه إلىٰ أصل الدنيا عبرة محمودة، فاعبر أنت أيضًا من البيت الذي هو بناء الخلق إلىٰ القلب الذي هو بيت من بناء الله -تعالىٰ-، ومن الكلب الذي ذم لصفته لا لصورته وهو ما فيه من

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

سبعية ونجاسة إلىٰ الروح الكلبية وهي السبعية، واعلم أنَّ القلب المشحون بالغضب والشره إلىٰ الدنيا والتكلب عليها والحرص علىٰ التمزيق لأعراض الناس كلب في المعنىٰ وقلب في الصورة، فنور البصيرة يلاحظ المعاني لا الصور، والصور في هذا العالم غالبة علىٰ المعاني، والمعاني باطنة فيها وفي الآخرة تتبع الصور المعاني وتغلب المعاني»[(١)].

والأمر نفسه نجده عند ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ)، حيث ينقد موقف الفقهاء الذين يظنون في المتصوفة عدم اعتبار الظاهر، فيقول عنهم: «إنَّهم يرمون بالظواهر فينسبوهم إلىٰ الباطنية، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين»[(٢)].

ويؤكد هذا المعنىٰ ابن عطاء الله الإسكندري (ت: ٧٠٩هـ) في كتابه لطائف المنن: «فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله، فليس ذلك بإحالة، وإنَّما يكون إحالة لو قالوا: لا معنىٰ للآية إلَّا هذا، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرؤون الظواهر علىٰ ظواهرها مرادًا بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله -تعالىٰ- ما أفهمهم»[(٣)].

ويستخلص الزرقاني الفرق بينهما، فيقول: «ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمىٰ بالتفسير الإشاري وبين تفسير الباطنية الملاحدة، فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر، بل يحضون عليه، ويقولون لا بُد منه أولًا؛ إذ من ادعىٰ فهم أسرار القرآن ولم يحكم الظاهر كمن ادعىٰ بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأمَّا الباطنية؛ فإنَّهم يقولون إنَّ الظاهر غير مراد أصلًا، وإنَّما المراد الباطن، وقصدهم نفي الشريعة»[(٤)].

وخلاصة الفرق الذي يذكره هؤلاء بين منهج تفسير الباطنية والصوفية هو أن الباطنية تلغي الظاهر بينما الصوفية لا تلغيه، بل تعتبره لكنَّها في مقابل ذلك ترىٰ معاني أخرىٰ باطنية يصح أن يُفسَّر بها القرآن.

أمَّا ابن عاشور، فله تأويل خاص لموقف الصوفية، حيث يقول: «أمَّا ما يتكلم به

---

(١) «إحياء علوم الدين»، (١/ ٤٩).

(٢) «الفتوحات المكية»، (١/ ٦٤٥).

(٣) «لطائف المنن»، ابن عطاء الإسكندري، (ص/ ١٣٧).

(٤) «مناهل العرفان»، الزرقاني، (٢/ ٧٩).

أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معانٍ لا تجري علىٰ ألفاظ القرآن، ولكن بتأويل ونحوه، فينبغي أن تعلموا أنَّهم ما كانوا يدعون أنَّ كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أنَّ الآية تصلح للتمثل بها في الغرض المتكلم فيه، وحسبكم في ذلك أنَّهم سموها إشارات، ولم يسموها معاني . . .»[1].

وفي موطن آخر من تفسيره يقول: «فنسبة الإشارة إلىٰ لفظ القرآن مجازية؛ لأنَّها إنَّما تشير لمن استعدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال الثلاثة، ولا ينتفع بها غير أولئك فلمَّا كانت آيات القرآن قد أنارت تدبرهم وأثارت اعتبارهم نسبوا تلك الإشارة للآية. فليست تلك الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتىٰ تكون من لوازم اللفظ وتوابعه كما قد تبيَّن»[2].

يتلخص تأويل ابن عاشور لموقف الصوفية في أمرين:

- أنَّهم لا يدعون أنَّ هذا تفسير للقرآن.
- أنَّهم يقصدون بذلك أنَّ الآية يصح أن يضرب بها المثل.

ويدلل علىٰ صحة هذا التفسير بأنَّهم يسمون ما يفعلونه إشارات ولا يسمونه تفسيرًا.

والشاطبي في كتابه «الموافقات» له كلام حاصله قريب من كلام ابن عاشور.

فإلىٰ أي حدٍّ كان هذا التأويل الذي قدمه ابن عاشور متوافقًا مع الموقف الحقيقي للمتصوفة من التفسير؟ فهل صحيح أنَّ الصوفية لا يرون هذا التفسير هو معنىٰ مراد بالآية؟ ولماذا يسمي الصوفية تفسيرهم إشارات؟

يجيبنا عن ذلك ابن عربي، مبينًا أنَّ تفسيرهم هو حقيقة التفسير، وأنَّ تسميته إشارة نوع من التعمية علىٰ أهل الظاهر: «فكلامهم إشارة، وإن كان ذلك حقيقةً وتفسيرًا لمعانيه النافعة . . . وإن كانوا يسمون ما يرونه في نفوسهم: إشارة؛ ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلىٰ ذلك، ولايقولون في ذلك: إنَّه تفسير؛ وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه»[3].

---

(١) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور، (١/ ٣٤).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٣٦).

(٣) «الفتوحات المكية»، (١/ ٢٧٩).

فابن عربي هنا يدفع كلا الأمرين اللذين بنىٰ عليهما ابن عاشور تأويله لموقف الصوفية فيما يتعلق بمنهجهم في التفسير، فهو يرىٰ **أولًا**: أنَّه يُسمىٰ تفسيرًا، وهو يرىٰ **ثانيًا**: أن سبب تسميته بـ(الإشاري) إنَّما كان اتقاء لشر الفقهاء كما يقول.

وهذا يبيِّن عدم دقة توجيه ابن عاشور لحقيقة موقف الصوفية من التفسير الإشاري/ الباطني.

والحقيقة إنَّ الموقف الصوفي من اعتبار الظاهر والباطن ومفارقته لموقف (الإسماعيلية)، والذين يسمون بالباطنية يقوم علىٰ التفصيل التالي:

أنَّ النص القرآني لدىٰ (الإسماعيلية) له مستوىٰ دلالي واحد وهو (الباطن)، والظاهر هو مجرد رموز توصل إلىٰ هذا الباطن، وإلَّا؛ فالنص ليس له إلَّا حقيقة واحدة وهي الحقيقة (الباطنية)، ولذلك؛ فإنَّهم يتأولون الشرائع والعقائد جميعًا.

بينما تأويل النص عند الصوفية له مستويان:

مستوىٰ الظاهر ومستوىٰ الباطن.

فمستوىٰ الظاهر يجب اعتباره والاستدلال به، ولذلك فالأصل أنَّ الشرائع تُفهم علىٰ ظاهرها كـ(الصلاة)، و(الزكاة)، و(الصيام)، و(الحج)، ولكن هذا لا يمنع أن يكون لها معانٍ باطنية أخرىٰ لا تلغي العمل بذلك الظاهر، وهو المستوىٰ الثاني (الباطني)، وفي ذلك يقول ابن عربي: «إنَّ الله خاطب الإنسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره. فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلىٰ معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم، إلَّا القليل وهم أهل طريق الله؛ فإنَّهم بحثوا في ذلك ظاهرًا وباطنًا. فما من حكم قرروه شرعًا في ظواهرهم إلَّا ورأوا أنَّ ذلك الحكم له نسبة إلىٰ بواطنهم. أخذوا علىٰ ذلك جميع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرًا وباطنًا ففازوا الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظاهر شيئًا، تسمىٰ (الباطنية)، وهم في ذلك مذاهب مختلفة. وقد ذكر الإمام أبو حامد من كتاب المستظهر له في الرد عليهم شيئًا من مذاهبهم وبين خطأهم فيه. والسعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه»[1].

(١) «الفتوحات المكية»، (١/ ٣٧٢، ٣٧٣).

هذا النقد الذي يُقدمه ابن عربي ويستشهد فيه بكلام الغزالي في نقد الباطنية، يقوم علىٰ أنَّ الباطنية لم يبقوا من أحكام الشريعة في الظاهر شيئًا، وهو مكمن الإشكال لديهم.

إذا كان هذا هو الفارق الحقيقي بين الطرفين فما هو المبرر المنهجي للجمع فيما بينهم في هذا المبحث حول المنهج الباطني؟

المبرر المنهجي أنَّ الصوفية عند تفسيرها للنص في مستواه الثاني (الباطني) = تقف مع الباطنية علىٰ الأرضية نفسها وإن اختلفت معه في المستوىٰ الأول وهو إهدار الظاهر بالكلية.

والأرضية التي تقف فيها الصوفية مع الإسماعيلية (الباطنية) تتبين من جهتين:

- الأولىٰ من حيث طبيعة تحديد التفسير الباطني، والتي تقوم علىٰ الدلالة الرمزية (الإشارية).

- والثانية في حيث طبيعة من يصل إلىٰ هذا المعنىٰ، والذي يختص بالأولياء عن طريق بوابة الكشف.

بمعنىٰ آخر: أنَّهم عندما يباشرون التفسير الباطني؛ فإنَّهم يمارسونه بنفس الأدوات التي تمارسه بها (الباطنية) غير أنَّهم لا يلغون ويهدرون ذاك الظاهر، بل يعملون به.

ولذلك نجد أن التستري والقشيري في تفاسيرهما يستخدمان كلا المستويين.

وأمر آخر وهو أن هذه التأويلات الباطنية/ الإشارية عند الصوفية ليست علىٰ درجة واحدة، فهناك ما هو قريب من معنىٰ الآية، وهناك ما هو بعيد عنها.

(٢) بين التأويل الصوفي والتأويل الشيعي:

في سياق البحث حول التأويل الصوفي عادة ما يطرح سؤال عن البوابة التي دخل من خلالها هذا النوع من التأويل علىٰ الصوفية؟

يميل بعض الدارسين للتصوف إلىٰ أنَّ ذلك كان فرعًا عن تأثر الصوفية بالشيعة، ويطرحون فرضية تأثرهم في عدد من الأبواب العقدية بالتشيع، ويضربون لذلك أمثلة بأبواب الولاية، والعصمة، ونحوها[(١)].

---

(١) تأثر الصوفية بالشيعة مسألة لها أدلتها وشواهدها التي ليست من مقصود البحث، ومن أهم الدراسات =

إلَّا أنَّ الذي يعنينا هنا هو الناحية المنهجية في التأويل، هل كان التشيع بوابة التأثر التي دخل من خلالها هذا النوع من التأويل؟

يميل إلىٰ ذلك أبو العلا العفيفي، حيث يحاول الربط بينهما من خلال مسألة الشريعة والحقيقة، فيقول: «وترجع المقابلة بين الشريعة والحقيقة في أصل نشأتها إلىٰ المقابلة بين ظاهر القرآن وباطنه، ولم يكن المسلمون في أول عهدهم بالإسلام لِيُقِرُّوا هذه التفرقة أو يكفروا بها، ولكنَّها بدأت بالشيعة الذين قالوا إنَّ لكل شيء ظاهرًا وباطنًا، وأنَّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا، بل لكل آية فيه وكل كلمة ظاهر وباطن، وينكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم بهذا الفضل وكشف لهم أسرار القرآن . . . وقد اتبع الصوفية طريقة التأويل هذه واستعملوا فيها أساليب ومصطلحات الشيعة إلىٰ حدٍ كبير، وممَّا سبق تدرك مبلغ الصلة الوثيقة بين التصوف والتشيع الباطني»[1].

إضافة إلىٰ ذلك يذكرون شواهد لهذا التأثير المنهجي في التأويل الذي انتقل من التشيع إلىٰ التصوف منها:

نَصُّ الصوفية علىٰ أنَّ أهل البيت لهم ميزة علىٰ غيرهم في هذه الطريقة وفي التفسير وغيرها، فالجنيد (ت: ٢٩٧هـ) يرىٰ أنَّ عليًّا عليه السلام أوتي العلم اللدني، فيقول: «رضوان الله علىٰ أمير المؤمنين علي عليه السلام لولا أنَّه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة، وذاك امرؤٌ أُعطي العلم اللدني، والعلم اللدني هو العلم الذي خص به الخضر عليه السلام»[2]. ويقول: «علي شيخنا في الأصول والبلاء».

والهجويري (ت: ٤٦٥هـ) يقول: «أي: إنَّه شيخنا في الصوفية نظريًّا وعمليًّا؛ إذ إنَّ الصوفية يطلقون علىٰ المبادئ النظرية لهذا الطريق: أصولًا»[3]. ويُبين شأن علي رضي الله عنه

= حول هذا كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع»، لكامل مصطفىٰ الشيبي، فقد ذكر المجالات التي تأثر الصوفية فيها بالشيعة سواء في التفسير أو غيره. وانظر في بيان علاقة التفسير الصوفي بالتفسير الشيعي: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، هنري كوربان، (ص/ ٤٧)، و«التصوف الإسلامي وتاريخه»، ترجمة أبو العلا عفيفي، (ص/ ٧٦)، و«التصوف الثورة الروحية في الإسلام»، لأبي العلا عفيفي، (ص/ ١١٥).

(١) «التصوف والثورة الروحية في الإسلام»، لأبي العلا العفيفي، (ص/ ١١٥)، وانظر: كتاب «الصلة بين التشيع والتصوف»، للشيبي (ص/ ٤٠٧ - ٤٢٥).

(٢) انظر: «اللمع»، للطوسي، (ص/ ١٧٩).

(٣) «كشف المحجوب»، للهجويري، (ص/ ٨٩، ٩٠).

في طريقتهم، فيقول: «إنَّ شهرته ومقامه في الطريق الصوفية في غاية العلو، فقد شرح أصول الحقيقة الإلهية بدقة عالية . . . ويعتبر الإمام علي نموذجًا يحتذيه الصوفية في تعبيره الظاهر، ودقة معانيه الباطنة»[1].

والطوسي الصوفي يجعل لعلي رضي الله عنه خصوصية ليست لغيره، فيقول: «إنَّ لأمير المؤمنين رضي الله عنه من بين جميع أصحاب رسول الله ﷺ خصوصية بمعانٍ جليلة، وإشارات لطيفة، وألفاظ مفردة، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان، وغير ذلك، وخصال شريفة تعلَّق وتخلَّق بها أهل الحقائق من الصوفية»[2].

وابن الفارض (ت: ٦٣٢هـ) يجعل عليًا رضي الله عنه صاحب التأويل الباطني، فيقول:

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلًا علي بعلم ناله بالوصية[3].

ومن الشواهد التي يذكرونها في تأثرهم بمنهج الشيعة الباطني: تنزيلهم بعض الآيات في بعض أهل البيت تنزيلًا يشابه تمامًا طريقة الشيعة في ذلك، ففي التفسير المنسوب لابن عربي يقول عند قول الله -سبحانه-: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [النبأ: ١، ٢]: «هو يوم القيامة الكبرىٰ، ولذلك قيل في أمير المؤمنين علي عليه السلام: «هو النبأ العظيم، وفلك نوح»، أي: الجمع والتفصيل -باعتبار الحقيقة والشريعة- لكونه جامعًا لهما»[4].

ومن شواهد ذلك: ما ينقله السلمي في كتابه حقائق التفسير عن جعفر الصادق من تفاسير باطنية -بغض النظر هل صحت عنه أم لم تصح- فقد أكثر جدًا من النقل عنه.

ثم إنَّهم يتطابقون في تأصيلهم الشرعي لمسألة الظاهر والباطن فينقلونه عن النبي ﷺ أو عن علي رضي الله عنه[5].

وسواء تحققت نسبة هذا الانتقال المنهجي من التشيع إلىٰ التصوف أو لم تتحقق؛ فإنَّ المنهج الباطني في التفسير عند الصوفية لا يحتاج إلىٰ مجرد تحقق هذه النسبة، بل

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) «اللمع»، (ص/ ١٧٩).

(٣) «ديوان ابن الفارض»، (ص/ ٦٠).

(٤) «تفسير ابن عربي»، (٢/ ٧٥٥).

(٥) انظر: «الصلة بين التصوف والتشيع»، لكمال الشيبي، (ص/ ٤١٥-٤٢٥).

الفيصل في ذلك هي واقع المنهج التأويلي عندهم، وتبقىٰ أهم فائدة لهذا التحقق هو الفائدة التاريخية، ومعرفة جذور هذا الانتقال.

(٣) التفسير الباطني في عصر الصحابة:

نُسب التفسير الباطني إلىٰ الجيل الأول (الصحابة)، وأنَّهم أول من ابتدأه، وذلك بسبب ما أُثِرَ عنهم من تفسيرات فيها دلالة علىٰ استعمالهم للتفسير الإشاري أو الباطني، وهذا ما جعل البعض ينسب هذا التفسير الباطني إلىٰ الصحابة، وأنَّه أسلوب صحيح في التفسير، ويذكر بعضهم أمثلة لذلك منها ما رواه ابن عباس ﵁ أنه قال: «كان عمر ﵁ يدخلني مع أشياخ بدر، فكأنَّ بعضهم وجد في نفسه فقال: لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر ﵁: إنَّه من حيث علمتم. فدعاه ذات يوم فأدخله معهم، فما رأيت أنَّه دعاني يومئذٍ إلَّا ليريهم، قال: ما تقولون في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ [النصر: ١]، فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئًا، فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه له. قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ [النصر: ١] وذلك علامة أجلك، ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ [النصر: ٣]، فقال عمر ﵁: ما أعلم منها إلَّا ما تقول»[١].

وقد جاءت كذلك عدة تفسيرات عن بعض الصحابة جاريةً علىٰ هذا الطريق، وبهذه الأمثلة ونحوها قد يُسْتَدل علىٰ أنَّ هذا المنهج لم يكن أول من ابتدأه الشيعة، بل هي طريقة استخدمها الصحابة ﵃ من قبلهم.

ونقاش هذا الارتباط بين تفسير الصحابة وبين التفسير الباطني من عدة وجوه:

الأول: أنَّ الأمثلة المذكورة عن الصحابة ليست من جنس تأويلات الباطنية، ويمكن أن نعرف ذلك من خلال تحليل المثال السابق، فعند النظر في استنباط ابن عباس ﵄ وفهمه للآية، نجد أنَّه ليس مأخوذًا من معناها الظاهر، بل فَهِمَ منها معنىٰ آخر وراء الظاهر، ونحن إذا ما تأملنا حقيقة هذا التفسير نجد أنَّه يرتبط بالمعنىٰ

---

(١) أخرجه البخاري، (٣/ ١٣٢٧)، رقم: (٣٤٢٨).

ارتباط السبب بالنتيجة، وذلك: أنَّه إذا حصل لك يا محمد تمام النصر والفتح؛ فقد تمَّ لك النصر، وهذا التمام يعني الاقتراب من وقت النهاية، وبعدها ستستقبل الآخرة، فأكثر من الاستغفار لربك.

فنحن أولًا: لسنا أمام معنىٰ لا يتوافق مع السياق اللغوي للآية.

وثانيًا: نجد أنَّ ثمة ارتباطًا وثيقًا بين ظاهر الآية والمعنىٰ المستنبط منها، فهو معنىٰ لا يخالف الظاهر، بل هو مستنبطٌ منه.

الثاني: أنَّ استعمال لفظة التفسير الإشاري أو التفسير الباطني فيه نوع من الإجمال، وهذا ما جعل إطلاق المسمىٰ في البحث يتجه نحو الوصف بالإيغال في الأخذ بالباطن دون مجرد التعبير بـ(الباطن)، **وسبب ذلك**: أنَّ هذا اللفظ يتضمن استخدامات متعددة، فإذا حُرِّرَ سياق الاستعمال له ظهر الفرق بين الاستعمالات، وتبين كذلك وجه استعمال الصحابة، ولابن تيمية كلام في تحرير معاني (الظاهر) و(الباطن) يقول في ذلك: «وقد شاع في كلام كثير من الناس: «علم الظاهر، وعلم الباطن»، و«أهل الظاهر، وأهل الباطن»، ودخل في هذه العبارات حق وباطل . . . وقول الرجل: «الباطن» إمَّا أن يريد علم الأمور الباطنة مثل العلم بما في القلوب من المعارف والأحوال والعلم بالغيوب التي أخبرت بها الرسل، وإمَّا أن يريد به العلم الباطن عن فهم أكثر الناس، أو عن فهم من وقف مع الظاهر ونحو ذلك»، ثم قال عن القسم الثاني -الذي أريده في هذا المقام-: «فهذا علىٰ نوعين:

أحدهما: باطن يخالف العلم الظاهر.

والثاني: لا يخالفه.

فأمَّا الأول فباطل، فمن ادعىٰ علمًا باطنًا أو علمًا بباطن وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا، إمَّا ملحدًا زنديقًا وإمَّا جاهلًا ضالًّا.

وأما الثاني: فهو بمنزلة الكلام في العلم الظاهر قد يكون حقًّا وقد يكون باطلًا؛ فإنَّ الباطن إذا لم يخالف الظاهر لم يعلم بطلانه من جهة مخالفته للظاهر المعلوم، فإن علم أنَّه حق قُبِل، وإن علم أنَّه باطل رُدَّ، وإلَّا أمسك عنه، وأمَّا الباطن المخالف للظاهر المعلوم فمثل ما يدعيه الباطنية القرامطة من الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم،

ممَّن وافقهم من الفلاسفة وغلاة المتصوفة والمتكلمين»[1].

والمقصود من إيراد هذا النقل بيان تعدد مناهج التعامل مع إشكالية الظاهر والباطن.

وعليه؛ فما أُثر عن الصحابة إنَّما هو من النوع الأول لا الثاني، فليس فيه ما هو مخالفٌ للظاهر، بل الظاهر يؤيده، وهذا بخلاف التأويلات التي عند أهل المنهج الباطني، سواء من الشيعة، أو الإسماعيلية، أو المتصوفة، وتوضيح ذلك في التالي ذكره.

الثالث: أنَّ هذا النوع من التفسير هو نوع من الاستنباط لا يقبل إلَّا بشروط ذكرها المفسرون لا تجد تفاسير الصحابة خارجة عنها، يذكر ابن القيم جملة هذه الشروط بقوله: «وتفسير علىٰ الإشارة والقياس، وهو الذي ينحو إليه كثيرٌ من المتصوفة وغيرهم.

وهذا لا بأس به بأربعة شرائط:

أن لا يُناقض معنىٰ الآية.

وأن يكون معنىٰ صحيحًا في نفسه.

وأن يكون في اللفظ إشعارٌ به.

وأن يكون بينه وبين معنىٰ الآية ارتباط وتلازم.

فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطًا حسنًا»[2].

وعند محاكمة تلك الاستنباطات إلىٰ هذه الشروط نجدها تتوافق مع المنقول من تفسيرات الصحابة دون توافقها مع التفاسير الباطنية المنقولة عن الشيعة أو الإسماعيلية أو المتصوفة.

وبمعنىٰ آخر: إنَّ طريق الوصول إلىٰ الباطن في تفسير الصحابة والتابعين يكون من خلال الظاهر عن طريق دلالة التمثيل، أو دلالة الإيحاء، أو دلالات اللغة،

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٢٣٥-٢٣٧).

(٢) «التبيان في أيمان القرآن»، لابن القيم، (ص/ ١٢٤)، وانظر: «مفهوم التفسير»، لأستاذنا مساعد الطيار، (ص/ ١٤٧، ١٧٦).

أو المقام، أو السياق بحيث يظهر للمطلع عليه تناسبًا بين الظاهر والباطن الذي آل إليه بخلاف التأويل عند الباطنية الذي لا يُتَوَصَّل إليه من خلال الظاهر، بل من خلال الإمام المعصوم أو الولي المكاشف، ولذلك لا تناسب بين الظاهر والباطن الذي آل إليه ألبتة!

وقبل أن نُودِّع الحديث عن ذلك؛ فإنَّ هذا لايعني عدم وجود تفسيرات إشارية عند هؤلاء هي من جنس ما عند الصحابة، فهذا قد يوجد كما يوجد عند غيرهم، لكن الشأن فيما هو من خصائص تفسيرهم الذي لا وجود له عند الصحابة.

الفَصْلُ الثَّانِي

مَنَاهِجُ الْوَصْلِ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالتَّأْوِيلِ

أوَّلًا

مَنْهَجُ الْوَصْلِ الظَّاهِرِيُّ

(التَّوْفِيقُ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالتَّأْوِيلِ مَعَ الْـمَيْلِ لِلظَّاهِرِ)

(أَهْلُ الْحَدِيثِ)

تَمهيدٌ حول (أهل الحديث)

بعد المناهج التي انحازت للإيغال للظاهر أو التأويل/الباطن يأتي منهج أهل الحديث، متطلبًا التوفيق بين الظاهر والتأويل، ولكنه توفيق ينحاز إلىٰ الظاهر أكثر من انحيازه للتأويل، وهذا ما جعلنا نسميه (منهج الوصل الظاهري)، أي: التوفيق (=الوصل) بين الظاهر والتأويل مع تغليب الظاهر، وقد ساهم الجدل العقائدي في تشكيل رؤية أهل الحديث من زاوتين: الأولىٰ في تشكيل التأويلية ذاتها، والثانية في تطويرها وانتقالها من مرحلة إلىٰ مرحلة، كما سنبينه خلال هذا الفصل.

وقبل أن ندخل في كشف هذه الرؤية نحتاج أن نمهد بكلام مختصر حول تشكل مسمىٰ (أهل الحديث)، ففي الطور الأول من الخلاف العقائدي الذي ظهر علىٰ يد (الخوارج والشيعة) كانت لمجموعة من الصحابة والتابعين ردود ومناقشات عقائدية معهم، ولم يُسم هذا الصنف من العلماء الذي اشتغل بالرد عليهم باسم خاص في هذه المرحلة، وبعد ذلك وخلال الفترة مابين النصف الثاني من القرن الأول إلىٰ النصف الأول من القرن الثاني، والتي ظهر فيها الطوران الثاني (=القدرية والمرجئة)، والثالث (=الجهمية والمعتزلة) من الخلاف العقائدي = ظهر مسمىٰ جديد يُشير إلىٰ تلك الفئة التي كانت تقف موقف الضد من هذه الفرق بمجموعها (الخوارج - الشيعة - القدرية - المرجئة - الجهمية - المعتزلة)، فأصبحت تمايز نفسها في أول الأمر باسم خاص وهو (أهل السنة)، ومن أقدم من وردت علىٰ لسانه هذه التسمية: محمد بن سيرين (ت: ١١٠هـ) حيث يقول: «لم يكونوا يسألون، عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم فينظر إلىٰ (أهل السنة)؛ فيؤخذ حديثهم، وينظر إلىٰ (أهل البدع)؛ فلا يؤخذ حديثهم»[1].

(١) صحيح مسلم، (١/ ١٥): المقدمة، باب في أن الإسناد من الدين.

ويظهر أنَّ نشوء هذا المسمىٰ والذي حصل بالتزامن مع ظهور هذين الطورين راجع إلىٰ انتشار تلك المقالات، إمَّا بدخول الكثير من العلماء في طوائف القائلين بها من جهة (القدرية والمرجئة)، أو لتبنِّي السلطة لبعضها من جهة أخرىٰ (الجهمية والمعتزلة)، ممَّا أوجد الحاجة إلىٰ التمايز.

وبإزاء هذا المسمىٰ (أهل السنة) ظهر مسمىٰ آخر يمكن أن نعتبره أكثر خصوصية، وهو مسمىٰ (أهل الحديث)، وقد تم تداوله في أول الأمر كتسمية تدل علىٰ التمايز في الحقل الفقهي أكثر من تداوله في الحقل العقائدي، حيث كان بعض التابعين يميل في إنتاجه للرأي الفقهي إلىٰ (الحديث)، بينما يميل البعض الآخر إلىٰ (الرأي)، يقول محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ: «كان إبراهيم صاحب قياس، وكان الشعبي صاحب آثار»، ولذلك أطلق (أهل الحديث) علىٰ مقابليهم (أهل الرأي)، كما في قول الشعبي (ت: ١٠٠هـ) عن حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة وأصحابه: «هؤلاء الرائيون أصحاب الرأي لما أعيتهم أحاديث رسول الله ﷺ أن يحفظوها؛ يجادلون»[(١)]، وفي سياق آخر يقول مالك بن مغول: قال لي الشعبي -ونظر إلىٰ أصحاب الرأي-: «ما حدثك هؤلاء عن أصحاب النبي ﷺ فاقبله، وما خبروك به عن رأيهم؛ فارم به في الحش»[(٢)]. بينما أطلق (أهل الرأي) علىٰ مقابليهم (أهل الحديث)، كما في قول محمد بن الحسن الحنفي (ت: ١٨٩هـ): «**إنَّ تكلم أهل الحديث يومًا، فبلسان الشافعي**»[(٣)].

لكن هذه التسمية بعد ذلك تجاوزت الحقل الفقهي إلىٰ الحقل العقائدي، وظهرت بشكل بارز في القرن الثالث، ويشير لذلك قول علي بن المديني (ت: ٢٣٤هـ) في تفسيره لحديث رسول الله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين علىٰ الحق، ولا يضرهم من خالفهم»، قال: «هم **أهل الحديث** والذين يتعاهدون مذاهب الرسول ويذبون عن العلم»[(٤)]، وقول الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ) في معنىٰ الحديث السابق:

---

(١) «المدخل إلىٰ السنن الكبرىٰ»، البيهقي، (ص/ ١٩١).

(٢) «تأويل مختلف الحديث»، لابن قتيبة، (ص/ ١١٠).

(٣) «الاحتجاج بالشافعي»، الخطيب البغدادي، (ص/ ٣٠).

(٤) «شرف أصحاب الحديث»، الخطيب، (ص/ ١٠).

«إن لم تكن هذه الطائفة المنصورة أصحاب الحديث، فلا أدري من هم!»[1].

ويبين القاضي عياض (ت: ٥٤٤هـ) مراد أحمد بن حنبل من كلامه بما يدخله في الحقل العقائدي، فيقول: «إنما أراد أحمد أهلَ السنةِ والجماعةِ ومَنْ يعتقد مذهبَ أهلِ الحديث»[2].

ويقول قتيبة بن سعيد (ت: ٢٤٠) في التعبير عن هذا اللفظ في سياقه العقائدي: «إذا رأيت الرجل يحب (أهل الحديث) مثل يحيىٰ بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن محمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية وذكر قومًا آخرين؛ فإنَّه علىٰ السنة ومن خالف هؤلاء فاعلم أنَّه مبتدع»[3].

والأمر كذلك عند أحمد بن سنان (ت: ٢٥٩هـ): «ليس في الدنيا مبتدع إلَّا وهو يبغض (أهل الحديث) وإذا ابتدع الرجل بدعة نزعت حلاوة الحديث من قلبه»[4].

وكان لهذه الكلمة حضورها أيضًا في القرن الرابع، فزكريا بن يحيىٰ الساجي (ت: ٣٠١هـ) يقول: «القول في السنة التي رأيت عليها أصحابنا (أهل الحديث) الذين لقيناهم أنَّ الله -تعالىٰ- علىٰ عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء»[5].

وحتىٰ اللحظة التي خرج فيها أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) كان لهذا المسمىٰ حضوره، فهو يقول في بداية كتابه (مقالات الإسلاميين): «جملة ما عليه أهل الحديث والسنة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله . . .»[6].

واستمر الأمر كذلك بعد الأشعري، فألف أبوبكر الإسماعيلي (ت: ٣٧١هـ) رسالته اعتقاد (أهل الحديث) يقول: «اعلموا -رحمنا الله وإياكم- أنَّ مذهب أهل الحديث أهل السنة والجماعة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وقبول ما نطق به

---

(١) «معرفة علوم الحديث»، الحاكم، (ص/ ٢).

(٢) «النووي علىٰ مسلم»، (٦٦/ ١٣).

(٣) «اعتقاد أهل السنة»، اللالكائي، (١/ ٦٧).

(٤) «أحاديث في ذم الكلام وأهله»، الهروي، (٢/ ٧٢).

(٥) «مختصر العلو»، الذهبي، (ص/ ٢٢٣).

(٦) مقالات الإسلاميين: (١/ ٢٢٦).

كتاب الله -تعالىٰ-، وصحت به الرواية . . .»[1].

وفي القرن الخامس نجد أنَّ الحاكم (ت: ٤٠٥هـ) يستخدم هذه التسمية في دلالتها العقائدية، فيقول: «لقد أحسن أحمد بن حنبل في تفسير هذا الخبر أنَّ الطائفة المنصورة التي يُرفع الخذلان عنهم إلىٰ قيام الساعة هم (أصحاب الحديث)، ومن أحق بهذا التأويل من قوم سلكوا محجة الصالحين واتبعوا آثار السلف من الماضين ومنعوا أهل البدع والمخالفين بسنن رسول الله -ﷺ وعلىٰ آله أجمعين-»[2].

ونجد في هذا القرن أيضًا مجموعة من المؤلفات تنص علىٰ أنَّ الغرض منها هو بيان معتقد (أهل الحديث)، ومن أمثلة ذلك: اللالكائي (ت: ٤١٨هـ) الذي بيَّن أنَّ سبب تأليفه، هو بيان معتقد (أهل الحديث)، فقال: «وقد كان تكررت مسألة أهل العلم إياي عودًا وبدءًا في شرح اعتقاد مذاهب أهل الحديث . . .»[3]. وقد أطال في مقدمة كتابه في بيان فضلهم ومنزلتهم. وبين سبب مشروعية هذا الاسم.

كما ألَّف أبو عثمان إسماعيل الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) كتابه «**اعتقاد السلف (أصحاب الحديث)**». وألَّف السمعاني (ت: ٤٨٩هـ) كتابه «**الانتصار إلىٰ (أهل الحديث)**».

هذه النصوص السابقة تدل دلالة واضحة علىٰ ترسيم هذه التسمية وهي (أهل الحديث) في التعبير عن الجانب العقائدي لهذه الطائفة.

كما أنه لأهل خراسان اصطلاح خاص في استعمال أهل الحديث، فقد كانوا يطلقونه علىٰ أصحاب الشافعي، يقول ابن الصلاح: «وأصحاب الحديث ومذهب الحديث عبارتان يعبر بهما في خراسان عن الشافعية ومذاهبهم، قد صارتا عندهم كاسم العلم، لذلك لا يُطلقان علىٰ غيره إلا بقرينة»[4]، ويؤكد السبكي ذلك فيقول: «مذهب الحديث مذهب الشافعي، وذلك اصطلاح أهل خراسان إذا أطلقوا أصحاب الحديث يعنون الشافعية»[5].

---

(١) «اعتقاد أئمة الحديث»، (ص/ ٢).

(٢) «معرفة علوم الحديث»، (ص/ ٢).

(٣) «اعتقاد أهل السنة»، اللالكائي، (١/ ٢٣، ٢٤).

(٤) «طبقات الشافعية»، (١/ ٢٦٥).

(٥) المصدر السابق، (٥/ ١٨٣).

ونحن في هذا البحث؛ نفضل استخدام مسمىٰ (أهل الحديث) علىٰ مسمىٰ (أهل السنة) لأسباب:

- أنَّ مسمىٰ (أهل الحديث) تم اعتماده من أهل الحديث أنفسهم، فلا إشكال في استخدامه من حيث المبدأ.

- أنَّ هذا الاستعمال يستخدمه أيضًا الطرف المقابل لهم (الأشاعرة والماتريدية) عندما يعبرون عن الممايزة عنهم، فيعبرون عنهم باسم (أهل الحديث)، ومن ذلك قول البكي (ت: ٩١٦): «اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا علىٰ معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:

الأولىٰ: أهل الحديث معتمد مبادئهم علىٰ الأدلة السمعية (الكتاب والسنة والإجماع)

الثانية: أهل النظر العقلي وهم: الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبوالحسن الأشعري وشيخ الحنفية أبومنصور الماتريدي . .

الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية، والكشف والإلهام في النهاية»[1].

- أنَّه أكثر تحديدًا من مسمىٰ (أهل السنة)، لما يدخل الثاني من الاشتراك، فمسمىٰ (أهل السنة) قد يدخل فيه غير (أهل الحديث)، كـ(الأشاعرة) و(الماتريدية)، سواء كان هذا الدخول دخولًا أصليًّا كما يرىٰ ذلك الأشاعرة والماتريدية، أو دخولًا في حال دون حال كما يرىٰ ذلك ابن تيمية ومن يتابعه علىٰ ذلك.

وهذا الاشتراك هو الذي دعا ابن تيمية للإشارة إلىٰ طبيعة علاقة مسمىٰ (أهل السنة) بمسمىٰ (أهل الحديث)، حيث يُشير إلىٰ دخول الاشتراك في التسمية، فيقول: «فلفظ «أهل السنة» يُراد به من أثبت خلافة الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلَّا الرافضة، وقد يُراد به: أهل الحديث والسنة المحضة. فلا يدخل فيه إلَّا من يثبت الصفات لله -تعالىٰ-، ويقول: القرآن غير مخلوق، وأنَّ الله يُرىٰ في الآخرة، ويُثبت

---

(١) «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب» محمد البكي التونسي، (ص ٤٠- ٤١).

القَدر، وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل الحديث والسنة»[1].

فابن تيمية عندما أراد أن يمايز المعنىٰ الثاني عن الأول أضاف مفردة (أهل الحديث) أو (السنة المحضة) كدلالة للتميز عن الاشتراك الذي قد يقع في هذه التسمية.

(١) «منهاج السنة»، (٢/ ١٦٣).

منهج أهل الحديث في التأويل

أحدث ظهور العقائدية وجدالاتها تحولًا كبيرًا في مسار النظر إلىٰ العقيدة، وأصبح الجدل حول المقالات العقائدية مُشغلًا للمجتمع في تلك الفترة، يعكس ذلك ما ذكره عبدالله بن بكر عن والده بكر بن عبدالله (ت: ١٠٦هـ) -أحد علماء التابعين في البصرة- عندما قال: أخبرتني أختي قالت: «كان أبوك قد جعل علىٰ نفسه أن لا يسمع رجلين يتنازعان في القدر إلَّا قام فصلىٰ ركعتين».

قال الذهبي معلقًا: «هذا يدل أنَّ البصرة كانت تغلي في ذلك الوقت بالقدر، وإلَّا فلو جعل الفقيه اليوم علىٰ نفسه ذلك، لأوشك أن يبقىٰ السنة والسنتين لا يسمع متنازعين في القدر ولله الحمد، ولا يتظاهر أحد بالشام ومصر بإنكار القدر»[1].

والأمر كذلك في صعود الخلافات العقائدية الأخرىٰ، كالخلاف في الإيمان والصفات وغيرها.

أمام هذا الغليان العقائدي كان تيار أهل الحديث يريد أن يعود بالعقيدة إلىٰ المربع الأول، مربع ما قبل العقائدية (قبل الخلاف العقائدي)، بحيث تبقىٰ العقيدة في شكلها الأول البسيط والواضح، البعيد عن التعمق والتعقيد، **وهذا دعاهم إلىٰ اتخاذ موقفين:**

- الموقف الحاسم من الجدل والخصومات والمراء، فقد تكاثرت الآثار عنهم في النهي عن ذلك.

- عدم الكلام فيما لم يتكلم فيه الصحابة، وكبار التابعين.

هذا الوقوف الحاسم أمام الجدل والخصومة العقائدية، والوقوف حيث وقف من قبلهم، تشكل كموقفٍ منهجي أصبح يحكم عموم تفكيرهم في تلك الاختلافات، وهو ما نعبر عنه بموقف (السكوت) عن هذه الجدالات وعدم الخوض فيها، وهذا

---

(١) «سير أعلام النبلاء»، (٤/ ٥٣٣).

(السكوت) لم يكن يُتخذ كموقف سلبي، وإنَّما كموقف مبدأي يرىٰ أن العقيدة ينبغي أن تبقىٰ علىٰ شكلها الأول بعيدة عن الخصومات، يقول ابن رجب مدافعًا عن سكوت السلف: «فمن عرف قدر السلف، عرف أنَّ سكوتهم عمَّا سكتوا عنه من ضروب الكلام، وكثرة الجدل والخصام، والزيادة في البيان علىٰ مقدار الحاجة؛ لم يكن عيًّا، ولا جهلًا، ولا قصورًا، وإنَّما كان ورعًا وخشية لله، واشتغالًا عمَّا لا ينفع بما ينفع، وسواء في ذلك كلامهم في أصول الدين وفروعه»[1].

ويقابل ذلك موقف (الكلام)، الذي يرىٰ فيه أصحابه (الكلام) والدخول في تلك القضايا الجدلية، ولذلك سماهم (أهل الحديث) من بعد: (أهل الكلام).

فإطلاق (الكلام) هنا هو في مقابل (السكوت)، تعبيرا عن موقف خصومهم في الكلام عمَّا أمروا بالسكوت عنه، وسيأتي مزيد من توضيح هذا المسمىٰ في مبحث أهل الكلام، لكن هذه إشارة مختصرة يقتضيها سياق الحديث.

وما يهمنا هنا هو تتبع موقف (أهل الحديث) وانعكاسات هذا الموقف علىٰ مسار (التأويل العقائدي للنص)، فقد مر موقف (السكوت) ومعه منهج التأويل عند أهل الحديث بمجموعة مراحل:

المرحلة الأولىٰ: (السكوت) في مقابل (الكلام)/ (بدايات منهج التأويل العقائدي عند أهل الحديث):

اتخذ أهل الحديث موقف السكوت عن الجدل في المسائل العقائدية التي لم يكن يتكلم فيها الصحابة ومن بعدهم، في مقابل أناس آخرين خالفوا في ذلك وتكلموا فيها، يُعبر مالك بن أنس (ت: ١٧٩) عن موقف (السكوت) عند أهل الحديث، فيقول: «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وكل ما أشبه ذلك. ولا أحب الكلام إلَّا فيما تحته عمل. فأمَّا الكلام في الدين وفي الله ﷻ؛ فالسكوت أحب إلي؛ لأنِّي رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلَّا فيما تحته عمل»[2].

---

(١) «فضل علم السلف علىٰ علم الخلف»، ابن رجب، (ص/ ١٤٦).
(٢) «الاعتصام»، الشاطبي، (٢/ ٨٢).

ويلفت النظر ابن عبد البر إلىٰ معنىً مهم في كلام مالك، فيقول: «يريد مالك رحمه الله الأحكام في الصلاة والزكاة والطهارة والصيام والبيوع ونحو ذلك، ولا يجوز عنده الجدال فيما تعتقده الأفئدة، ممَّا لا عمل تحته أكثر من الاعتقاد، وفي مثل هذا خاصة نهىٰ السلف عن الجدال، وتناظروا في الفقه وتقايسوا فيه»[1].

واطرادًا مع موقف السكوت، فقد كان هذا الموقف شبه موحد أمام جميع تلك القضايا الجدلية التي أثيرت في تلك الحقبة:

ففيما يتعلَّق بالفتنة التي حصلت بين الصحابة، تم اختيار موقف السكوت، والذي تمثل في المقولة المبكرة لعمر بن عبد العزيز (ت: ١٠١هـ): «تلك فتنة عصم الله منها سيوفنا فلنعصم منها ألسنتنا».

وفيما يتعلَّق بقضايا القدر، حثوا علىٰ الإمساك عن الخوض فيه، كما يقول مُسلم بن يسَار (ت: ١٠١هـ) عندما سُئل عن القدر، فقال: «واديان عميقان لَا يدْرك غورهما قف عِنْد أدناه واعمل عمل رجل يعلم أنه يجزىٰ بِعَمَلِهِ وتوكل توكل رجل يعلم أَنه لن يُصِيبهُ إِلَّا مَا كتب الله لَهُ»[2].

وكذلك يقول أبو قلابة (ت: ١٠٤هـ): «إياك والقدر، وإذا ذكر الصحابة؛ فأمسك»[3].

وفي مسائل الإيمان والإرجاء حثوا علىٰ الإمساك أيضًا، فالأوزاعي يقول: قلت للزهري (ت: ١٢٤هـ) حين ذكر هذا الحديث: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، إنَّهم يقولون: «فإن لم يكن مؤمنًا فما هو؟»، قال: «فأنكر ذلك وكره مسألتي عنه»[4].

ويروي المروزي أنَّ الأوزاعي سأل الزهري عن هذا الحديث فقال: ما هذا؟ فأجابه: «علىٰ رسول الله البلاغ وعلينا التسليم»[5].

---

(١) «التمهيد»، ابن عبدالبر، (١٩/ ٢٣٢).

(٢) «الإبانة»، الأشعري، (١/ ٢٤١).

(٣) «ذم الكلام وأهله»، الهروي، (٤/ ٣٦).

(٤) «السنة»، الخلال، (ص/ ٤، ٥)، (٩٦). وانظر: (ص/ ٩)، وفيه كلام أحمد: «قد تأولوه: فأمَّا عطاء، فقال: يتنحىٰ عنه الإيمان، وقال طاووس: إذا فعل ذلك زال عنه الإيمان . . .».

(٥) «تعظيم قدر الصلاة»، المروزي، (١/ ٤٨٧).

ويلتزم الأوزاعي (ت: ١٥٧هـ) بهذا الموقف، فيُعبر به عندما تعرض لسؤال عن مسألة في الأيمان، فقد: «كتب رجل إلىٰ الأوزاعي: أمؤمن أنت حقًّا؟ فكتب إليه:

كتبت تسألني أمؤمن أنت حقًّا؟

والمسألة في هذا بدعة والكلام فيه جدل، ولم يشرحه لنا سلفنا ولم نكلفه في ديننا . . .»[1].

هذه المواقف من قضايا الجدل العقائدية شكلت منهجًا عامًا هو ما أسميناه (منهج السكوت)، والقول بتشكل (منهج السكوت) لا يعني أنَّ أحدًا لم يخض في أي مسألة من مسائل الجدل العقائدي آن ذاك، بل خاض بعض أهل الحديث في ذلك، كما في قول الراوي: «كان سليمان التيمي (ت: ١٤٣هـ) يغلو في القول علىٰ القدرية، وكان يتكلم، وأما أيوب (ت: ١٣١هـ)، ويونس وابن عون (ت: ١٥١هـ)؛ فإنَّهم كانوا لا يتكلمون في شيء من الكلام».

قال أبو داود يعني: «لا يجادلون، ولا يخاصمون، وأما قتادة وسعيد وهشام الدستوائي؛ فإنَّ هؤلاء كانوا يسكتون، ولم يكونوا يتكلمون فيه»[2].

لكن هذه الحالات هي حالات قليلة، ولم يتم تصعيدها إلىٰ أن تصبح موقفًا يُعارض به موقف السكوت، هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ لم يتم التأصيل لهذه الحالة، كما سيأتي في المرحلة اللاحقة.

وإذا أردنا تتبعًا تاريخيًا لطبيعة تشكل هذا الموقف (=السكوت)، وتحولاته -الذي سيكون له أثره في الموقف من التأويل- سنجد أنَّ هذا الموقف لم يتشكل إلَّا مع الطور الثاني من الخلاف العقائدي بعد ظهور القدرية والمرجئة، وذلك لسببين:

- **السبب الأول:** أنَّ مقالة الخوارج والشيعة في شكلها الأول الذي خرجت فيه، كانت ذات انعكاسات واقعية شديدة، فقد ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بتحريك الفعل السياسي في ذاك الوقت، ولذلك لم يكن بالإمكان التردد في مناقشتها، بينما لم تكن مقالة القدر والإرجاء في تلك المرحلة بذات الدرجة من الارتباط والتأثير، وكل ما

---

(١) «الإبانة»، ابن بطة، (٢/ ٨٨١)، والخلال، (٣/ ٥٩٨).

(٢) المصدر السابق، (٢/ ٢٢٥).

قيل من تأثيرها في الجانب السياسي؛ فهو تفسير بأثر رجعي لا يمتلك الكثير من الشواهد عليه، وممَّا يؤكد ذلك أنَّ مقالة القدر والإرجاء لم يكن أصحابها ينتجون مواقف سياسية واحدة، بل كان أصحابها يتوزعون علىٰ مواقف سياسية شتىٰ.

- والسبب الثاني: أنَّ النصوص تحدثت عن مضامين (الموقف من التكفير، والصحابة) بشكل مباشر، كما هو الحال في أحاديث التحذير من الخوارج أو التكفير، وأحاديث فضائل الخلفاء الراشدين، إضافة إلىٰ الواقع العملي في التعامل معهم.

بينما لم تكن مقالة الإرجاء والقدر في الشكل الذي خرجت فيه كذلك، فالخلاف العقائدي فيها كان أكثر خفاء من سابقتها، وهذا ما يُفسِّر دخول فئات من المعدودين في أهل الحديث أنفسهم في تلك المقالات، يقول أحمد بن حنبل عن مقالة القدر: «لو تركنا الرواية عن القدرية؛ لتركنا أكثر أهل البصرة»[١]، ويقول الذهبي عن مقالة الإرجاء: «الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء، لا ينبغي التحامل علىٰ قائله»[٢].

وهو ما يُفسر أيضًا جعل اللالكائي بداية الافتراق من بداية مقالة القدر، عندما قال في مفتتح كتابه: «فلم تزل الكلمة مجتمعة، والجماعة متوافرة علىٰ عهد الصحابة الأول ومَن بعدهم من السلف الصالحين حتىٰ نبغت نابغة بصوت غير معروف وكلام غير مألوف في أول إمارة المروانية تنازع في القدر وتتكلم فيه . . .»[٣].

❁ ❁ ❁

هذا بخصوص تشكل موقف (السكوت)، ولكن ما علاقة ذلك، بمنهج التأويل الذي نتحدث عنه؟

علاقة ذلك أنَّ الخيار المنهجي في تفسير النص والذي يتناسب مع موقف السكوت العقائدي، هو أن تُجرىٰ النصوص علىٰ ظواهرها دون دخول في تفاصيلها، سواء كانت هذه النصوص في موضوع الإيمان، أو القدر أو الصفات التي هي أبواب الجدل

---

(١) «الإيمان»، ابن تيمية، (ص/ ٣٦٩).

(٢) «ميزان الاعتدال»، (٤/ ٩٩).

(٣) «اعتقاد أهل السنة»، اللالكائي، (١/ ١٦).

الأساسية، فكان أهل الحديث يميلون إلىٰ إجراء النصوص، كما جاءت من دون تدخل في تأويلها وتفسيرها، يقول الأوزاعي: «كان الزهري ومكحول يقولان: أمِرُّوا هذه الأحاديث كما جاءت»[1].

ويقول محمد بن الحسن: «اتفق الفقهاء كلهم، من المشرق إلىٰ المغرب، علىٰ الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب ﷻ من غير تفسير، ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك، فقد خرج عمَّا كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، فإنَّهم لم يصفوا ولم يفسروا، بل أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا»[2].

والإجماع نفسه ينقله أبوعبيد في قوله: «ما أدركنا أحدًا يُفسِّر هذه الأحاديث، ونحن لا نفسِّرها»[3].

ويقول سفيان بن عيينة: «كل ما وصف الله -تبارك وتعالىٰ- به نفسه في كتابه، فقراءته تفسيره، ولا كيف ولا مثل»[4].

وكذلك القول في نصوص القدر، يقول: سمعت علي بن المديني: «السنة اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقلها أو يؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره، ثم تصديق بالأحاديث والإيمان بها، لا يقال لم ولا كيف، إنَّما هو التصديق بها والإيمان بها وإن لم يعلم تفسير الحديث، ويبلغه عقله، فقد كفي ذلك، وأحكم عليه الإيمان به والتسليم». مثل حديث زيد بن وهب عن ابن مسعود قال: «حدثنا الصادق المصدوق. ونحوه من الأحاديث المأثورة عن الثقات. ولا يخاصم أحدًا ولا يناظر، ولا يتعلم الجدل، والكلام في القدر وغيره من السنة مكروه، ولا يكون صاحبه وإن أصاب السنة بكلامه من أهل السنة حتىٰ يدع الجدل ويسلم ويؤمن بالإيمان ...»[5].

---

(١) اللالكائي، (ص ١/ ٧٣٥).

(٢) اللالكائي، (٣/ ٤٣٢).

(٣) «الأسماء والصفات»، البيهقي، (ص/ ٣٥٥).

(٤) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» اللالكائي، (١/ ٧٣٦).

(٥) المصدر السابق: (١/ ٣١٣).

ثم يكمل كلامه عن نصوص الإيمان، ويقرر المنهج ذاته فيقول: «وهذه الأحاديث التي جاءت: «ثلاث من كن فيه؛ فهو منافق»، جاءت علىٰ التغليظ، نرويها كما جاءت، ولا نفسرها، مثل: «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»، ومثل: «إذا التقىٰ المسلمان بسيفيهما؛ فالقاتل والمقتول في النار»، ومثل: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»، ومثل: «من قال لأخيه يا كافر؛ فقد باء بها أحدهما»، ومثل: «كفر بالله تبرؤ من نسب وإن دق»، ونحو هذه الأحاديث ممَّا ذكرناه، وممَّا لم نذكره في هذه الأحاديث ممَّا صح وحفظ؛ فإنَّه يسلم له، وإن لم يعلم تفسيره؛ فلا يتكلم فيه ولا يجادل فيه، ولا يتكلم فيه ما لم يبلغ لنا منه ولا نفسر الأحاديث إلَّا علىٰ ما جاءت، ولا نردها»[1]. والأمر نفسه في نصوص الإيمان عند أحمد، فقد قيل له: ما معنىٰ حديث النبي «من غشنا فليس منا»؟ فلم يجب فيه. قيل: فإنَّ قومًا قالوا: من غشنا فليس مثلنا، فأنكره. وقال: هذا تفسير مسعر وعبدالكريم أبي أمية كلامَ المرجئة»[2].

ويقول المروزي إنَّ إسحاق كان إذا أملىٰ حديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» يملي بعده قول الزهري ومكحول: «اقرأوا أحاديث رسول الله ﷺ، وأَمِرُّوها علىٰ ما جاءت»[3].

هكذا إذن تشكلت مرحلة السكوت؛ كموقف منهجي عام -بغض النظر عن التزام جميع الأفراد به- وقد امتدت هذه المرحلة إلىٰ محنة أحمد (عام ٢١٨هـ).

خلال هذه المرحلة واجه أهل الحديث ظهور طائفتين كانتا تتشكل علىٰ أرض الواقع، واحدة تتعلق بمجال العقائد وهم (أهل الكلام)، والثانية تتعلق بمجال الفقه/ الشريعة وهم (أهل الرأي). وكلاهما كان يميل إلىٰ إعمال الرأي في مجاله (الرأي العقائدي/ والرأي الفقهي)، (المعقول الفقهي/ والعقائدي).

وكان موقف أهل الحديث من كلتا الطائفتين شبه موحد وهو موقف التحذير من الانجرار خلف هذا المسلك، وإن اختلفت درجات هذا التحذير؛ وبالتالي فقد نهىٰ

---

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) «السنة»، الخلال، (٣/ ٥٧٦).

(٣) «تعظيم قدر الصلاة»، (١/ ٤٩٤).

أهل الحديث عن الجدل العقائدي. كما نهوا عن الرأي.

ولذلك لا يصح نسبة منهج التأويل العقلاني/ الكلامي إلىٰ هذه الطبقة من أهل الحديث، فضلًا عن الطبقة التي سبقتهم من طبقة التابعين، ومن أشهر من نُسب إليه ذلك: مجاهد بن جبر، والحسن البصري، وقد نُسبا إلىٰ تأسيس الفكر العقلاني في التفسير، الأول من خلال مجموعة من تفسيراته والثاني من خلال نسبته لمقولة القدر، وفيما يلي تسليط الضوء بشيء من الاختصار علىٰ ذلك:

(١) مجاهد بن جبر(ت: ١٠٤هـ): فقد نسب المستشرق جولد تسيهر[١] في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي) بداية الاتجاه العقلاني إلىٰ طبقة متقدمة من السلف، حيث يقول: «بيد أنَّنا علىٰ كل حال نستطيع أن نقرر أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلىٰ التفسير المجازي للعبارات الدالة علىٰ التشبيه؛ بل لقد وجدوا بين ممثلي الحديث وعلمائه الرفيعي المقام روَّادًا وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل، دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم»[٢]. ثم إنَّه يجعل مجاهد بن جبر متقدمًا في هذا الاتجاه علىٰ المعتزلة، فيقول: «وقد ذهب مجاهد أبعد ممَّا اجترأ عليه من بعد علماء المعتزلة . . . وهذه النزعة إلىٰ التفسير العقلي عند مجاهد يمكن الركون إليها بحرية أوسع في تفسير الأخبار الدينية غير القرآنية»[٣].

غير أنَّ هذه النسبة لا تعتمد إلَّا علىٰ مرويات قليلة في التفسير في حدود ثلاث روايات، وهي:

(١) في قول الله -تعالىٰ-: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥] قال: «لم يُمسخوا إنَّما هو مثلٌ ضربه الله لهم، مثلُ ما ضرب الحمار يحمل أسفارًا»[٤].

---

(١) هو: أجنتس جولد تسيهر، مستشرق، ولد بمدنية اشتولفي سنبرج في بلاد المجر من أسرة يهودية، حصل علىٰ الدكتوراه في الدراسات الشرقية، رحل إلىٰ الشرق (سنة ١٨٧٣م)، فأقام في القاهرة مدة، حضر فيها بعض دروس الأزهر، ثم ذهب لسوريا وفلسطين، من مؤلفاته: «الظاهرية مذهبهم وتاريخهم» و«اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين»، وغيرهما، تُوفي سنة (١٩٢١م). ينظر: «موسوعة المستشرقين»، عبد الرحمن بدوي، (ص/ ١٩٧).

(٢) «مذاهب التفسير»، جولد تسيهر، (ص/ ١٣٣).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٣٠).

(٤) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٢/ ٦٥).

(٢) في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، قال: «تنتظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شيء»[١].

(٣) في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ [القارعة: ٦] قال: «ليس ميزان، إنَّما هو مثلٌ ضُرِبَ»[٢].

ومن حيث المبدأ من الصعب بناء نتيجة منهجية كبيرة كهذه علىٰ مثل هذا العدد القليل لمفسر له الكثير من المرويات، والملاحظ أنَّ هذه الروايات القليلة لم تُثر حفيظة المفسرين من أهل الحديث تجاه تفسير مجاهد، ومعلوم موقف هذه الطبقة تجاه استعمال الرأي المجرد في مقابل النص، وتجاه علم الكلام، بل الأمر لم يقف عند عدم إثارة حفيظتهم بل تجاوز ذلك إلىٰ الثناء علىٰ تفسيره، فسفيان الثوري يقول: «إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به»[٣]. ولو كانت تلك التفسيرات عن مجاهد تشكل مسارًا تأويلًا يمكن وصفه بالعقلاني لاستوجبت منهم التعليق والتحذير كما هو حالهم مع غير مجاهد.

ويؤكد ذلك أنَّ هذه الطبقة من المفسرين كانوا علىٰ دراية بمرويات مجاهد بالخصوص، فتفسيره قد تعرض للنقد والمراجعة، ولذلك نقدوا عليه (الراوية عن أهل الكتاب)، فمن التابعين من كان يتحفظ علىٰ تفسير مجاهد ويتقيه، فلما سئل الأعمش عن سبب ذلك، وقيل له: ما لهم يتقون تفسير مجاهد، قال: كانوا يرون أنَّه يسأل أهل الكتاب[٤]، وأوردها الذهبي بأنَّ أبا بكر بن عياش قال: قلت للأعمش: ما بال مجاهد مخالف أو شيء نحوه؟ قال: أخذها من أهل الكتاب[٥]. ونقدهم لهذا المنحىٰ دون المنزع العقلاني -الذي يُشير له تسيهر- يدل علىٰ أنَّه ليس ظاهرًا في تفسيره بحيث يُجعل منه فاتحة لتأسيس بذور العقلانية فضلًا عن تجاوز تفسيرات المعتزلة، فهم لم يكونوا يتحفظون علىٰ تفسيره من جهة وجود توجه عقلاني الأمر الذي موقفهم منه أشد

(١) المصدر السابق، (٢٣/ ٥٠٩).
(٢) المصدر السابق، (٢٤/ ٥٩٥).
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (١/ ٥).
(٤) «تهذيب التهذيب»، (١٠/ ٤٠).
(٥) «ميزان الاعتدال»، (٦/ ٢٥).

من الموقف من الرواية عن أهل الكتاب.

(٢) **الحسن البصري** (ت: ١١٠هـ): يذهب بعض المعاصرين[١]، إلىٰ نسبة الاتجاه العقلاني إلىٰ الحسن البصري، وهذا مبني علىٰ دعوىٰ أن الحسن البصري هو من أسس الاعتزال؛ لأنَّه نُسِبَ إليه القول بالقدر وهي نسبة عند التحقيق غير صحيحة؛ فإنَّ غاية ما يمكن أن يخلص به الباحث من مجموعة الروايات التي تناقش هذا الموضوع أحد احتمالين:

إمَّا أن يكون الحسن قد قال بالقدر ثم رجع عنه، وهو في هذا الاحتمال لم يكن أول من قال به.

والاحتمال الثاني -وهو الذي نرجحه- **أنَّه لم يقل به وإنَّما فُهِم منه ذلك علىٰ وجه الخطأ، ويدل علىٰ ذلك مجموعة أمور:**

(١) أنَّ أقوال الحسن في تفسير آيات القدر المنقولة في كتب العقائد والتفسير كثيرة مشهورة وليس فيها ما يدل علىٰ أنَّه يقول بالقدر، وقد ذكر طرفًا كبيرًا منها الآجري في كتابه الشريعة[٢] وبرأه منها كثير من التابعين، يقول أحد تلامذته: «قرأت القرآن كله علىٰ الحسن ففسره لي أجمع علىٰ الإثبات».

ويقول آخر: «سألنا الحسن عن ما بين ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ إلىٰ قول ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ ففسره علىٰ الإثبات»[٣].

(٢) أقوال الحسن نفسه في نفي التهمة عن نفسه، وتبين وجه الخطأ الذي تسبب في هذه النسبة؛ فإنَّه لمَّا عوتب في شيء من القدر قال: «كانت موعظة فجعلوها دينًا»[٤].
وقال في مرض موته: «من كذب بالقدر فقد كذب بالقرآن»[٥].

(٣) نفي العلماء لهذه التهمة، ومنهم ابن عون لمَّا قيل له: ما هذا الذي يذكرون عن

---

(١) انظر: «الاتجاه العقلي»، لنصر حامد أبو زيد، (ص/ ١٤٧، ١٤٨)، و«التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة»، للدكتور السعيد شنوقة، (ص/ ٢٢٢، ٢٢٤).

(٢) «الشريعة »، للآجري، (٢/ ٧٢١).

(٣) السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر: «الإبانة»، لابن بطة، (٢/ ٢٦٧).

(٥) انظر: «شرح اعتقاد أهل السنة»، للالكائي، (٢/ ٦٨٢)، و«الإبانة»، لابن بطة، (٢/ ٢٧٦).

الحسن؟ قال: «إنَّهم يكذبون علىٰ الحسن كثيرًا»[١]. ويقول ابن سيرين: «كانوا يأتون الشيخ بكلام مجمل لو فسره لهم لساءهم»[٢].

(٤) أنَّ سبب نسبة القول بالقدر للحسن: أنَّ الحسن ممَّن اشتهر بالوعظ، وقد تميز تفسيره بهذا الجانب[٣]، وعادة الواعظ في أحيان كثيرة أنَّه لا يراعي الدِّقة في إطلاق العبارات ممَّا قد يورث الخلل في فهمها، ويبيِّن ذلك قول الحسن الذي سبق ذكره أنَّه لمَّا عوتب في القدر قال: كانت موعظة فجعلوها دينًا[٤].

ويؤكد هذا المعنىٰ ابن تيمية بقوله: «ولهذا اتهم بمذهب القدر غير واحد ولم يكونوا قدرية، بل كانوا لا يقبلون الاحتجاج علىٰ المعاصي بالقدر، وكما قيل للإمام أحمد: كان ابن أبي ذئب قدريًّا. فقال: الناس كلُّ من شدد عليهم المعاصي قالوا: هذا قدري.

وقد قيل: إنَّه بسبب هذا نسب إلىٰ الحسن القدر؛ لكونه كان شديد الإنكار للمعاصي ناهيًا عنها»[٥].

❁ ❁ ❁

والمقصود من ذلك؛ أنَّ أهل الحديث كانوا متفقين علىٰ الموقف من علم الكلام، ومن النهي عن الجدل، ولا يصح أن ينسب لهم هذا المنهج الذي حذروا منه، وقد تناسب هذا الموقف عن الدخول في الجدل والرأي مع منهجهم الذي يميل إلىٰ الأخذ بالظواهر، إلَّا أنَّ هذا المنهج كان عبارة عن مجموعة نقولات ظلت متناثرة، حتىٰ جاء الشافعي (ت: ٢١٠هـ) في هذه المرحلة ليؤسس هذا المنهج ويرسي معالمه وقواعده التي من خلالها يتم التعامل مع النص في كتابه (الرسالة)، قاصدًا به -كما يصفه السبكي-: (ترتيب قوانين الشريعة)[٦]، والذي يُعتبر أول تدوين يتم فيه تأصيل منهج

(١) انظر: «سنن أبي داود»، (٤/ ٢٠٥)، رقم: (٤٦٢١).

(٢) انظر: «المعرفة والتاريخ»، للفسوي (٢/ ٢٩).

(٣) انظر: «تفسير التابعين»، للدكتور محمد الخضيري (٢/ ٢٠٩، و٢٣٧).

(٤) انظر: «الإبانة»، لابن بطة، (٢/ ٢٦٧).

(٥) «منهاج السنة»، لابن تيمية، (٣/ ٢٤، ٢٥).

(٦) «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، السكبي، (٩/ ١١٤).

التعامل مع النص عند أهل الحديث.

وقد أصَّل الشافعي نظرية الظاهر التي وجدت مجال تشغيلها -لاحقًا- في الحقلين معًا، وأصَّل كذلك نظرية التأويل.

وقد تحفظ أحمد بن حنبل علىٰ كتابة الشافعي لكتبه، فقد نقل القاضي أبو يعلىٰ في طبقاته عن المروذي -بسنده- أنه قال: قلت لأبي عبد الله: أترىٰ يكتب الرجل كتب الشافعي؟

قال: لا، قلت: أترىٰ أن يكتب «الرسالة»؟ قال: لا تسألني عن شيء محدث. قلت: كتبتها؟ قال: معاذ الله![1].

إلَّا أنَّ هذا التحفظ لم يتجاوز كونه تحفظًا علىٰ مجرد الكتابة، فأحمد كان لا يرىٰ كتابة غير الحديث، أمَّا مضامين ما سجله الشافعي في كتبه، فقد اعترف أحمد بالفضل الكبير الذي قدمه الشافعي لأهل الحديث فيها، بل أقبل علىٰ كتبه، فقال: «لا يشبع صاحب الحديث من كتب الشافعي»[2]، ومن هنا أخذت الرسالة مكانتها في عموم الخط الحديثي، وأحدثت تحولًا مهما في تأصيل موقف أهل الحديث في التعامل مع النص، ولعل أحمد بن حنبل نفسه هو أكثر من يوضح أثر وجود الشافعي، **فهو يشير إلىٰ فضله في ثلاثة أمور:**

- الأول: أنَّه فتح الطريق أمام أهل الحديث نحو فقه النص، يقول أحمد في ذلك: «كان الفقه قفلًا علىٰ أهله حتىٰ فتحه الله بالشافعي»، ويقول أيضًا: «لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث»[3]. ويؤكد ذلك الزعفراني صاحب الشافعي في قوله: «كان أصحاب الحديث رقودًا حتىٰ جاء الشافعي فأيقظهم فتيقظوا»[4]، وكذلك الربيع صاحب الشافعي في قوله: «كان أصحاب الحديث لا يعرفون الحديث وتفسيره حتىٰ جاء الشافعي»[5].

---

(١) «طبقات الحنابلة»، (١/ ١٣٩).

(٢) «تهذيب الأسماء واللغات»، النووي (١/ ٦٢).

(٣) انظر: «تهذيب الأسماء واللغات»، النووي (١/ ٦١).

(٤) «الاحتجاج بالشافعي»، الخطيب البغدادي، (ص/ ٣٠).

(٥) «تاريخ دمشق»، ابن عساكر، (٥١/ ٣٥٧).

- والثاني: **أنَّه وضع حدًّا لاحتكار أصحاب أبي حنيفة لفقه النص، وأعانهم علىٰ مناظرة أهل الرأي**، يقول أحمد في ذلك: «كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتىٰ رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول ﷺ، ولا يشبع صاحب الحديث من كتب الشافعي»[1]، ويؤكد ذلك محمد بن الحسن في قوله: «إن تكلم أهل الحديث يومًا فبلسان الشافعي»[2].

ويقول الحميدي في ذلك: «كنا نريد أن نرد علىٰ أصحاب الرأي، فلم نحسن كيف نرد عليهم، حتىٰ جاءنا الشافعي ففتح علينا»[3].

والثالث: **أنَّه أجرىٰ مصالحة ما بين أهل الرأي وأهل الحديث**، يقول أحمد: «ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنونا حتىٰ جاء الشافعي فمزج بيننا»[4].

لقد أجرىٰ الشافعي كل هذا التحول بتأسيس ما سُمِّيَ فيما بعد بـ(أصول الفقه)، وأطروحته وإن جاءت في سياق مناظرة أهل الرأي؛ إلَّا أنَّه قام بتأسيس ما هو أبعد من ذلك، فقد ناقش في رسالته ومجموع كتبه مجموعة من المقولات التي تتبناها عدد من المذاهب الكلامية في الموقف من السنة وتأويلها، ممَّا يجعل كتابه تأصيلًا منهجيًّا لمدرسة أهل الحديث عمومًا في مجاليها الفقهي والعقائدي.

ولذلك فرسالة الشافعي تعتبر أهم مدونة تأصيلية يمكن من خلالها استقراء منهج أهل الحديث في التأويل.

والواقع أنَّ الشافعي لم يأتِ بأسس جديدة فكل مافعله هو تجميع لتلك الأسس ودمجها في قانون عام.

وقد أسس الشافعي منهج أهل الحديث في التأويل علىٰ مبدأين:

المبدأ الأول: اعتماد دلالة الظاهر في تفسير النص:

فالقرآن -كما يقرر الشافعي- نزل بلسان عربي مبين، ولا يمكن لأحد أن يتعامل

---

(١) انظر: «تهذيب الأسماء واللغات»، (١/ ٦١).

(٢) «الاحتجاج بالشافعي»، الخطيب البغدادي، (ص/ ٣٠).

(٣) «آداب الشافعي ومناقبه»، الرازي (ص/ ??).

(٤) «مناقب الشافعي»، للبيهقي، (٢/ ٢٦٨)، و«ترتيب المدارك»، القاضي عياض (١/ ٩١).

معه وهو جاهلٌ بهذا اللسان، يقول الشافعي مبينًا أهمية الرجوع إلىٰ لغة العرب في تفسير القرآن: «وإنَّما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنَّه لا يعلم من إيضاح جُمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت علىٰ من جهل لسانها»[1].

وقد شدد أهل الحديث علىٰ أن لا يُفسر القرآن إلَّا بلغة العرب، حتىٰ قال مالك بن أنس: «لا أوتىٰ برجل يفسر كلام الله، وهو لا يَعرف لغة العرب إلَّا جعلته نكالًا»[2].

وإذا كان الأمر كذلك، فالأصل في اللسان العربي هو إجراء الكلام علىٰ ظاهره، فما كان ظاهر الدلالة علىٰ معناه فيُعتبر فيه الظاهر، ولا يجوز أن يُحال إلىٰ غيره إلَّا بدليل، وهو الذي يُعبر عنه الشافعي بقوله: «مُستغنىٰ فيه بالتنزيل عن التفسير»[3]، ويقول فيه أيضًا: «ومنها -أي: الآيات-: ما أتىٰ الكتاب علىٰ غاية البيان فيه، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلىٰ غيره»[4].

المبدأ الثاني: اعتماد الدلالة النقلية في تأويل النص (=الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

يُقر الشافعي بإمكانية تأويل اللفظ عن ظاهره، وفي ذلك يقول: «وهكذا غير هذا من حديث رسول الله هو علىٰ الظاهر من العام حتىٰ تأتي الدلالة عنه كما وصفت أو بإجماع المسلمين أنه علىٰ باطن دون ظاهر وخاص دون عام فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة عليه ويطيعونه في الأمرين جميعًا»[5].

والدلائل التي تُعتمد في هذا الانتقال هي الدلائل النقلية:

فالقرآن يُفسر بعضه بعضًا، كما يقول الشافعي مبينًا أنَّ بعض العام الظاهر لا يراد به العموم، وتكون الدلالة علىٰ ذلك من نفس الخطاب: «وكان ممَّا تعرف من معانيها

---

(١) «الرسالة»، للشافعي، (ص/ ٥٠).
(٢) أخرجه الهروي في «ذم الكلام»، (٥/ ٩٢).
(٣) «الرسالة»، للشافعي، (ص/ ١٤).
(٤) المصدر السابق، (ص/ ٣٢).
(٥) المصدر السابق، (ص/ ٣٢٢).

اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه . . عامًّا ظاهرًا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل علىٰ هذا ببعض ما خوطب به فيه»[١].

والسنة أيضًا تُفسِّر القرآن، وفي ذلك يقول الشافعي في أنواع البيان: «ومنه ما أحكم الله فرضه بكتابه، وبيَّن كيف هو علىٰ لسان نبيه»[٢].

كما أن الشافعي -يقرر ما يذهب إليه أهل الحديث عمومًا- من تفضيل كلام الصحابة في تفسير كلام الله، فيقول مبينًا وجه اختصاصهم: «هم أدوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عامًّا وخاصًّا وعزمًا وإرشادًا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، آراؤهم لنا أحمد وأولىٰ بنا من آرائنا لأنفسنا»[٣].

والشافعي وإن أقر بمبدأ التأويل وهو الانتقال من الظاهر إلىٰ الباطن، إلَّا أنَّه كان يطرحه في حدود التشغيل الفقهي، ولم يظهر من الشافعي ولا من غيره -خلال هذه المرحلة- تشغيل هذه القواعد وتطبيقها في المجال العقائدي، وهذا ما يجعلنا لا نعتبر مرحلة الشافعي تأسيسًا لمنهج التأويل العقائدي، وإنَّما نعتبرها مرحلة تمهيدية سيَبني عليها مَن بعده تفعيل تلك المبادئ في المجال العقائدي.

فالمجال العقائدي إلىٰ حدود هذه المرحلة (الشافعية) يحكمه الإجمال في التقرير، التزامًا بمبدأ أهل الحديث في أنَّ الأصل هو: (السكوت) عن الدخول في قضايا الجدل العقائدي، ولذلك كان موقفه من علم الكلام حاسمًا، وهو موقف منسجم تمام الانسجام مع عموم موقف مدرسة أهل الحديث الرافض للخوض فيه، يقول في نقده: «ماتردىٰ أحد في الكلام فأفلح»[٤]، ويقول: «لقد اطلعت من أصحاب الكلام علىٰ شيء ما ظننت أنَّ مسلمًا يقول ذلك»[٥].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٣٠-٣٥).
(٢) المصدر السابق، (ص/ ٢٢).
(٣) انظر «مقدمة الرسالة»، للشافعي، (ص/ ١١).
(٤) «آداب الشافعي ومناقبه»، (ص/ ١٨٦).
(٥) المرجع السابق: (ص/ ١٨٢).

ولا يُعترض علىٰ ذلك بمناظرة الشافعي لحفص الفرد؛ لأنَّها حالة استثنائية عارضة لم يتم تأصيلها كموقف، كما سبق التنبيه عليه في صدر هذا المبحث، ويؤكد ذلك أنَّ أبا ثور لمَّا قال للشافعي: «ضع في الإرجاء كتابًا» = كان جوابه: «دع هذا. فكأنَّه ذم الكلام»[1]. وقوله الذي نقله عنه الربيع بن سليمان: «لو أردت أن أضع علىٰ كل مخالف كتابًا كبيرًا لفعلت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينسب إليَّ منه شيء»[2].

وقد ذكر ابن أبي زيد القيراوني (ت: ٣٨٦هـ) في كتابه (الذب عن مذهب الإمام مالك) اعتراض الفقيه الظاهري ومدحه للدور الذي قام به الشافعي مع أهل الحديث الذي يقول فيه: «فهمت الذي ذكرتم مما منَّ الله به عليكم وعلىٰ أهل الحديث غيركم بالشافعي، إذ انتشاكم وإياهم من أيدي الهلكة، وبيّن لكم تمويه وخرق المبطلين». أجاب عن ذلك بما يبين منهج الشافعي وأنه كان يسير علىٰ موقف السكوت فقال: «فإن الشافعي لم يتكلم علىٰ أحد من أهل الأهواء بشيء، فيمدحه بذلك، وهذا مما حُمد للشافعي، لسلوكه في ذلك سبيل متقدمي السلف، وإنما تكلم في الحلال والحرام»[3].

ويمكن أن نلاحظ الإجمال في التقرير العقائدي في طبيعة الرسائل العقائدية التي وصلتنا من تلك الفترة، فعامتها عبارة عن رسائل مجملة تذكر عموم الاعتقاد أو جواب علىٰ سؤال حول موضوع عقدي معين كـ(الإيمان/ أو القدر) مثل: رسالة عمرو بن عبد العزيز (١٠١هـ)، وما كتبه أيضًا إلىٰ عدي بن عدي حول الإيمان، ورسالة للضحاك بن مزاحم (ت: ١٠٢هـ) في الإيمان، والقدر لوهب بن منبه (ت: ١١٠هـ)، ورسالة أبي الزناد (ت: ١٣٠هـ)، وجعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ)، ورسالة في الاعتقاد للأوزاعي (ت: ١٥٧هـ)، وما كتبه أيضًا جوابًا عمَّن سأله في الإيمان، وكتب أيضًا رسالة في القدر إلىٰ صالح بن بكر، ورسالة للثوري (ت: ١٦١هـ) في الاعتقاد، وكتب رسالة فيها جواب لمن سأله عن القدر، ورسالة في الاعتقاد لابن الماجشون

(١) «سير أعلام النبلاء»، (١٠/ ٣١).

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) «الذب عن مذهب الإمام مالك»، ابن أبي زيد القيرواني، (١/ ٢٦٩).

(ت: ١٦٤هـ)، وكتب أيضًا رسالة في القدر، والصفات لحماد بن سلمة (ت: ١٦٧هـ)، والإيمان للدراوردي (ت: ١٨٧هـ)، والقدر لابن وهب (ت: ١٩٥هـ)، ولابن عيينة (ت: ١٩٨هـ).

أمَّا كُتب الردود فما كتب منها قبل الشافعي كان يتعلق بالرد علىٰ القدرية، مثل: الرد علىٰ القدرية للحسن ابن الحنفية (ت: ٩٩هـ)، والرد علىٰ القدرية لجعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ)، والرد علىٰ القدرية لمقاتل بين سليمان (بلخ) (ت: ١٥٠هـ)، والرد علىٰ القدرية لأبي حنيفة (ت: ١٥٠هـ)، وكتب مالك في القدر والرد علىٰ القدرية (ت: ١٧٩هـ)، والرد علىٰ القدرية لإسماعيل بن حماد حفيد أبي حنيفة (ت: ٢١٢هـ).

ولم يصلنا منها شيء لنعرف طبيعة الردود فيها، وليس فيها شيء يتعلق بالرد علىٰ الجهمية، وإنَّما ظهرت كتب الرد عليهم بعد فتنة خلق القرآن (ت: ٢١٨هـ).

❀ ❀ ❀

المرحلة الثانية: الكلام (الضروري) في مقابل الكلام/ (تأسيس منهج التأويل العقائدي في المرحلة الحنبلية):

وهذه المرحلة مرت بلحظتين فارقتين:

اللحظة الأولىٰ: من فتنة أحمد حتىٰ لحظة خروج الأشعري:

يُعتبر الموقف المنهجي لأحمد امتدادًا لموقف أهل الحديث الذي ظل ممانعًا لأي نوع من الكلام، كما يدل عليه قوله في رسالته حول أصول السنة: «أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة؛ فهي ضلالة، وترك الخصومات في الدين . . . وأن لا يخاصم أحدًا، ولا يناظره، ولا يتعلم الجدال؛ فإنَّ الكلام في القدر والرؤية والقرآن وغيرها من السنن مكروه ومنهي عنه، لا يكون صاحبه وإن أصاب بكلامه السنة من أهل السنة حتىٰ يدع الجدال ويؤمن بالآثار»[1].

---

(١) «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة»، اللالكائي، (١/ ١٥٦).

وقد كان أحمد ينتقد أي توسع في هذا الكلام حتىٰ لو لم يكن في الأصول العقائدية الكبرىٰ، يقول أبوبكر المروذي: قلت لأبي عبد الله أن رجلًا سأل رجلًا قال: مع الكفار ملائكة يكتبون؟ فأي شيء تقول؟ قال: «أي مسألة ذا ؟ لا ينبغي أن يتكلم ذا، وكره الكلام فيها قال: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [سورة ق: ١٨]»[١].

وقال أيضًا: «إذا سأل الرجل عن أولاد المشركين مع آبائهم فإنه أصل كل خصومة، ولا يسأل عنه إلا رجل الله أعلم به. قال: ونحن نمر هذه الأحاديث علىٰ ماجاءت، ونسكت لا نقول شيئًا»[٢].

وأمَّا التعامل مع النصوص؛ فهو يسير علىٰ القاعدة الأولىٰ في ذلك، وهي إجراؤها علىٰ ظاهرها، يقول في ذات الرسالة السابقة: «والحديث عندنا علىٰ ظاهره كما جاء عن النبي ﷺ، والكلام فيه بدعة، ولكن نؤمن به كما جاء علىٰ ظاهره ولا نناظر فيه أحدًا».

وما يأتي مشكلًا من النصوص؛ فإمَّا أنَّ تفسره النصوص الأخرىٰ (الدلالة النقلية)، أو يكون الموقف السكوت عنها وعدم الاعتراض عليها، يقول في ذلك: «والسنة تفسر القرآن، وهي دلائل القرآن، وليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنَّما هو الاتباع وترك الهوىٰ، ومن السنة اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقبلها ويؤمن بها لم يكن من أهلها . . . ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كفي ذلك، وأحكم له، فعليه الإيمان به والتسليم، مثل: حديث الصادق المصدوق، ومثل ما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها، وإن نبت عن الأسماع واستوحش منها المستمع، وإنَّما عليه الإيمان بها، وأن لا يرد منها حرفًا واحدًا، وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات . . . و«ثلاث من كن فيه فهو منافق» علىٰ التغليظ، نرويها كما جاءت ولا نقيسها، وقوله: «لا ترجعوا بعدي كفارًا ضلالًا، يضرب بعضكم رقاب بعض»، ومثل: «إذا التقىٰ المسلمان بسيفهما؛ فالقاتل والمقتول في النار»، ومثل: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»، ومثل: «من قال لأخيه: «يا كافر»؛ فقد باء بها أحدهما»، ومثل: «كفر بالله تبرؤ من نسب وإن

(١) «أهل الملل والردة من الجامع لمسائل أحمد»، للخلال، (ص/ ٦٣).
(٢) المصدر السابق، (ص/ ٧٣).

دق»، ونحو هذه الأحاديث ممَّا قد صح وحفظ؛ فإنَّا نسلم له وإن لم نعلم تفسيرها، ولا نتكلم فيها، ولا نجادل فيها، ولا نفسر هذه الأحاديث إلَّا مثل ما جاءت، لا نردها إلَّا بأحق منها»[1].

الأمر نفسه عند أحمد فيما يتعلق بوضع الكتب، فقد كان ضد الكتابة في هذه المواضيع العقائدية، سواء كانت علىٰ سبيل التقرير أو الرد، ولذلك أنكر كتابة ابن وهب في القدر (ت: ١٩٧هـ)، فقال عنه أحمد: «يريد كتاب وهب كتاب الحكمة، ويذكر فيه المعاصي، وينزه الرب جل وعز ويعظمه، وهؤلاء يحتجون به، يعني: القدرية»[2].

وفي قصة أخرىٰ نقل المروذي أنَّ أحمد «أنكر علىٰ أحمد بن علي وضعه الكتاب (=في القدر) واحتجاجه وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب»[3].

ضمن هذا الإطار كان يُقرر أحمد طريقته في التأويل العقائدي، والكتابة في ذلك؛ إلَّا أنَّ الجدل العقائدي الذي دخله أحمد في فتنة خلق القرآن (ت: ٢١٨هـ) أحدث منحنىٰ جديدًا في المشهد العقائدي، فقد بدأ يعلو صوت الطرف الآخر الذي اتخذ موقف (الكلام) ممثلًا بشكل أساسي في (المعتزلة) ومن وافقهم، ومدعومًا بسلطة الدولة التي جعلت من مقالاتهم موضع الصدارة، وهنا أحدث أحمد تحولًا مهمًّا جدًّا في مسار (أهل الحديث)، وهو الانتقال من مرحلة السكوت إلىٰ مرحلة الكلام (الضروري/ أو الاستثنائي)، حيث اضطر أن يُغير من موقفه المستمسك بالسكوت، لكنَّه انتقال قاده إليه الضرورة؛ ولذلك كان موقفًا استثنائيًّا، بمعنىٰ: أنَّ الأصل لا يزال علىٰ ما هو عليه، وأنَّ الانتقال للكلام هو لمسوغات جديدة طرأت علىٰ الواقع العقائدي، فكان لا بُدَّ من كلام يُجابه هذا الكلام، وهذا ما عبَّر عنه أحمد بكل وضوح في الحوار الذي ينقله سليمان بن الأشعث فيقول: سمعت أحمد بن حنبل سُئل هل له رخصة أن يقول القرآن كلام الله، ثم يسكت، فقال أحمد: «ولِمَ يسكت؟ لولا ما وقع

(١) هذه النصوص السابقة كلها من رسالة «أصول السنة» التي راوها عبدوس. انظر: «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة»، اللالكائي، (١/ ١٥٦).
(٢) «السنة»، (١/ ٥٤٧)
(٣) «السنة»، الخلال، (١/ ٥٥٢).

الناس فيه، كان يسعه السكوت، ولكن حيث تكلموا لأي شيء لا تتكلمون»[1].

في ضوء ذلك سيكتب أحمد خلال هذه الفترة -وتحديدًا (في حبسه)- كتابه «**الرد علىٰ الجهمية والزنادقة**»، بعد أن كان ضد الكتابة، وسيتكلم بعد أن كان يرىٰ موقف السكوت.

وسنلاحظ أنَّ عامة الكتب التي عُنونت بالرد علىٰ الجهمية بدأت من أناس عاصروا فتنة خلق القرآن (عام ٢١٨هـ)، ولم يُذكر منها شيء قبل ذلك، ممَّا يعني أنَّ الفتنة قادت توجهًا عريضًا نحو الدخول في الجدل والمحاججة، ومن أقدم ما ذكر بهذا الخصوص: «**الرد علىٰ الجهمية**»، لهشام بن عبيدالله الرازي (ت: ٢٢١هـ)، «**الصفات والرد علىٰ الجهمية**»، لنُعيم بن حماد (ت: ٢٢٨هـ)، و«**الصفات والرد علىٰ الجهمية**»، لعبد الله بن محمد الجعفي (ت: ٢٢٩هـ)، و«**الرد علىٰ الجهمية**»، للكناني (ت: ٢٤٠هـ)، و«**الحيدة**» له، و«**الرد علىٰ الزنادقة والجهمية**»، لأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، و«**الرد علىٰ الجهمية**»، لمحمد بن أسلم الطوسي (ت: ٢٤٢هـ)، ثم توالت الردود عليهم مثل: «**الرد علىٰ الجهمية**»، لأحمد بن سيار المروزي (ت: ٢٦٨هـ)، و«**الرد علىٰ بشر المريسي**»، لمحمد بن اليمان السمرقندي (ت: ٢٦٨هـ)، و«**الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية والمشبهة**»، لابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، و«**الرد علىٰ الجهمية**»، للدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، و«**الرد علىٰ بشر المريسي**»، له، و«**الرد علىٰ الجهمية**»، لعبد الله بن أحمد (ت: ٢٩٠)، و«**الرد علىٰ الجهمية**»، للحكم بن معبد الخزاعي (ت: ٢٩٥هـ)، و«**الرد علىٰ الجهمية**»، لأبي العباس السراج (ت: ٣١٣هـ).

خلال هذه المرحلة حمل أحمد بن حنبل لواء التأسيس لمشروعية الكلام (الضروري)، أي: في حال ظهور قول المخالف وانتشاره، وبالتالي لم يعد التقابل كما كان سابقًا بين (كلام) يقابله (سكوت)، بل أصبح بين (نوع من الكلام) يقابله (كلام)، وإن كان بين الكلامين اختلاف في مضامينه وأدواته ومبرراته وحدوده.

ولم يقف التحول عند فعل الكلام، وإنَّما تبعه أيضًا تحول آخر في طبيعة الاستدلال، فدخول أهل الحديث علىٰ خط السجال الكلامي في طوره الثالث

---

(١) «الحجة في بيان المحجة»، الأصبهاني، (١/ ٤٢٣).

(الجهمية والمعتزلة)، جعل من الضروري أن تتطور أدوات هذا السجال التي لم تقف عند مجرد نقل النص، فطبيعة الأدوات التي استخدمها أحمد في حجاجه العقائدي مع الجهمية لم تقف عند ذلك، بل استخدم معه أداتين سيصبح لهما الفاعلية في حجاج أهل الحديث اللاحق مع مخالفيهم، وهما: اللغة والعقل.

ففي الأداة الأولىٰ: اللغة وتم استخدامها في الرد علىٰ تأويلات الجهمية النصية، فرد أحمد علىٰ عدد من استدلالات الجهمية بمخالفتها للغة العرب، ولاحظ عدد من الحنابلة أنَّ أحمد استعمل مفردة (المجاز) في رده علىٰ تأويل الجهمية لقوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾: «أمَّا قوله «إنَّا معكم»، فهذا في مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: إنَّا سنجري عليك رزقك، إنَّا سنفعل بك كذا، وأمَّا قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾، فهو جائز في اللغة يقول الرجل الواحد للرجل سأجري عليك رزقك، أو سأفعل بك خيرًا»[1].

واستخدام مفردة (المجاز) جديدٌ في قاموس الجدل العقائدي عند أهل الحديث، وهذا التعبير من أحمد بالمجاز سيكون له آثره من بعد ذلك علىٰ أصحاب أحمد، حيث سيجدون فيه حجة لإثبات المجاز، وقد نبه ابن تيمية -وإن كان يخالفهم في ذلك- إلىٰ أن تعبير أحمد بالمجاز في كتابه احتج به أصحابه، ورأوا أنه يثبت أن رأي أحمد هو: «أنَّ في القرآن مجازًا كالقاضي أبي يعلىٰ، وابن عقيل، وأبي الخطاب وغيرهم»[2].

وفي ذلك يقول ابن عقيل (ت: ٤٥٨هـ): «وقد نصَّ أحمد ﷺ علىٰ كون القرآن مجازًا، قال في قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ هذا مجاز في اللغة، وقال -أيضًا- في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ﴾ بعلمه»[3].

وأمَّا الأداة الثانية؛ فهي الاستدلال العقلي، الذي رد فيه علىٰ استدلالات الجهمية العقلية، فنجده يقول في إثبات العلم لله -تعالىٰ- دون مخالطة: «وخصلة أخرىٰ: لو

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»، (٩٢).

(٢) «الفتاوىٰ»، (٧/ ٨٩).

(٣) «الواضح في أصول الفقه»، ابن عقيل، (٢/ ٣٨٦)، وانظر: (٤/ ٦٣)، انظر عبارة الإمام أحمد، (ص/ ١٩٣، و٢٩٦).

أنَّ رجلًا بنىٰ دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفىٰ عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله -سبحانه، وله المثل الأعلىٰ- قد أحاط بجميع خلق وقد علم كيف هو؟ وما هو؟ من غير أن يكون في شيء ممَّا خلق»(١).

ويشرح ابن تيمية طبيعة الاستدلال العقلي في هذا النص، فيقول: «وهذا أيضًا قياس عقلي من قياس الأولىٰ، قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أنَّ العبد إذا فعل مصنوعًا كدار بناها؛ فإنَّه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها وإن لم يكن فيها محايثًا لها، وهذا من أبين الأدلة العقلية.

وهذان القياسان:

- أحدهما: لإحاطته بخلقه؛ إذ الخلق جميعًا في قبضته، وهو محيط بهم ببصره.

- والثاني: لعلمه بهم؛ لأنَّه هو الخالق، كما قال -سبحانه-: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]»(٢).

وقد لفت استخدام أحمد لمثل هذه الدلالة العقلية أنظار الكثير من أتباع أحمد، يقول في ذلك ابن عقيل: «القياس والاستدلال المستنبطان في العقول طريقٌ لإثبات الأحكام العقلية، نص عليه أحمد، حيث استدل - فيما تكلم به علىٰ نفاة الصفات ومن أثبت أنَّ الله نورٌ، وأنَّه في كل مكان، وضرب المقاييس، حتىٰ قال: فما بال البيت أمظلم مع كون الله نورًا وهو في كل مكان»(٣).

وابن تيمية يشيد في عدد من كتبه باستدلالات أحمد العقلية في هذا الكتاب، يقول مُعلِّقًا علىٰ أحد المواضع فيه: «فإنَّ الإمام أحمد ونحوه من الأئمة هم في ذلك جارون علىٰ المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب قياس الأولىٰ والأحرىٰ والتنبيه في باب النفي والإثبات، فما وجب إثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرب أولىٰ بذلك، وما وجب تنزيه

---

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»، (ص/ ٢٩٤، ٢٩٥).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية»، (٢/ ٥٤٧).

(٣) «الواضح»، ابن عقيل، (٥/ ٢٧٠).

العباد عنه من النقص والعيب والذم، فالرب -سبحانه- أحق بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقائص من الخلق»[1].

ويشير لذلك ابن مفلح (ت: ٧٦٣هـ): «وقد صنف الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ورَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، كتابًا في الرد علىٰ الزنادقة والقدرية في متشابه القرآن وغيره، واحتج فيه بدلائل العقول. وهذا الكتاب رواه ابنه عبد الله وذكره الخلال في كتابه»[2].

وأخيرًا يقول ابن قاضي الجبل الحنبلي (ت: ٧٧١هـ): «وكلام أحمد في الاحتجاج بأدلة عقلية كثيرٌ، وقد ذكر كثيرًا في كتابه «**الرد علىٰ الزنادقة والجهمية**»، فمذهب أحمد القول بالقياس العقلي والشرعي»[3].

لكن هذا الاستدلال العقلي المُشار إليه عند أحمد، هو استخدم للعقل كأداة للحجاج، ولم يستخدم كأداة للتأويل، يقول أحمد في رسالته أصول السنة مبينًا علاقة العقل بالنص: «وليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنَّما هو الاتباع وترك الهوىٰ»[4].

والمحصل من ذلك أنَّ هذه النصوص المتعددة تؤكد أنَّ ثمة تطورًا في طبيعة الأدوات التي تم استعمالها في هذا الحجاج، وبسببه أثير نقاش مبكرٌ حول مدىٰ موثوقية هذا الكتاب ونسبته إلىٰ أحمد، فقد بدىٰ الكتاب خارج النسق الذي اعتيد من أحمد، وهو النهي عن الكلام والجدل، وخارج طبيعة أدوات أحمد في النقاش، الأمر الذي دفع الذهبي للتشكيك فيه، ودفع آخرين كابن القيم وغيره لتأكيد إثباته، وبأنَّه مذكور من ضمن كتب أحمد من وقت مبكر، ذكره الخلال (ت: ٣١١هـ) في «**السنة**»، وابن النديم (ت: ٣٨٠هـ) في «**الفهرست**»، وأبو يعلىٰ الحنبلي (ت: ٥٢٦هـ) في «**طبقات الحنابلة**»، وغيرهم[5].

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية»، (٢/ ٥٣٤). وانظر: «درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ٢٣٤).

(٢) «الآداب الشرعية»، ابن مفلح، (١/ ٢٢٧).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير»، ابن النجار الفتوحي، (٤/ ٥٣٦).

(٤) انظر: «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة»، اللالكائي، (١/ ١٥٦)

(٥) انظر في بحث هذا الموضوع والإحالة إلىٰ كلام العلماء في ذلك: «براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة»، د. عبدالعزيز الحميدي، (ص/ ٩٦-١٠٠).

والذي يغيب في سجال إثبات نسبة الكتاب لأحمد من عدمه، أنَّ كتاب أحمد قد تم التعامل معه منذ وقت مبكر كأمر واقع عند الحنابلة وغيرهم، وسيكون محل استدلال لهم في أهم مبادئ التأويل اللاحقة (المجاز/ العقل)، كما سبق في نصوص الحنابلة.

والمقصود أنَّ هذا التحول الذي قاده أحمد عن السكوت أحدث انقسامًا بين أهل الحديث، حيث ظل البعض متمسكًا بموقف (السكوت)، بينما يرىٰ البعض الآخر ضرورة (الكلام)، وهو ما دعا أحمد بن حنبل لإدراج جميع من اتخذ موقف السكوت في مسألة خلق القرآن ضمن الجهمية، فيقول: «من كان من أصحاب الحديث، أو من أصحاب الكلام، فأمسك عن أن يقول القرآن ليس بمخلوق؛ فهو جهمي»[1]. لا فرق إذًا عند أحمد بين أهل الحديث وأهل الكلام في موقف السكوت.

بهذا الموقف الصارم وقف أحمد أمام من اتخذ موقف (السكوت) في هذا الموضوع، وستتبعه مواقف أخرىٰ من بعض أهل الحديث لتأكيده وتعضيده وتطويره، وأهم تلك المواقف هي التي قام بها الدارمي (ت: ٢٨٠) في كتابيه «**نقض بشر المريسي/ والرد علىٰ الجهمية**»، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦) في كتابه «**الاختلاف في اللفظ**».

فقد وقف كلٌّ من الدارمي وابن قتيبة أمام الاحتجاج الذي أثاره بعض أهل الكلام علىٰ هذا التحول، واعتبروه مخالفًا لِمَا قرروه سابقًا من السكوت، يقول الدارمي مخاطبًا معارضه الجهمي الذي يستدل بموقف السكوت: «فادعيت أنَّ قول الناس في القرآن «إنَّه مخلوق»، و«غير مخلوق» بدعة؛ إذ لم يكن يخاض فيه علىٰ عهد رسول ﷺ وأصحابه، وأنَّهم كانوا يكرهون الخوض في القرآن، فحكمت أيها المعارض علىٰ نفسك بالبدعة . . . فأمَّا قولك: إنَّ السلف كانوا يكرهون الخوض في القرآن فقد صدقت، وأنت المخالف لهم لما أنَّك أكثرت فيه من الخوض . . .»[2].

فيجيبه الدارمي بقوله: «إنَّما كره من كره الخوض من هؤلاء المشايخ -إن صحت

---

(١) «السنة»، عبد الله بن أحمد، (١/ ١٥١).

(٢) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي»، الدارمي، (ص/ ٣٠٥، ٣٠٦).

عنهم روايتك- لما أنَّه لم يكن يخوض فيه إلَّا شرذمة أذلة سرًّا بمناجاة بينهم، وإذا العامة متمسكون منهم بالسنن الأولىٰ والأمر الأول»[1].

والأمر كذلك في توجيه ابن المبارك، حيث يقول: «وقال ابن المبارك: «لَأَنْ أحكي كلام اليهود والنصارىٰ أحب إلي من أن أحكي كلام الجمهية»، فحين خاضت الجهمية في شيء منه، وأظهروه، وادعوا أنَّ كلام الله مخلوق؛ أنكر ذلك ابن المبارك، وزعم أنَّه غير مخلوق، وأنَّ من قال: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤] مخلوق؛ فهو كافر . . . فكره ابن المبارك حكاية كلامهم قبل أن يعلنوه، فلمَّا أعلنوه أنكر عليهم، وعابهم علىٰ ذلك»[2].

وهو ما دعا الدرامي للاستشهاد بموقف أحمد بن حنبل، فيقول: «وكذلك قال ابن حنبل: «كنا نرىٰ السكوت عن هذا قبل أن يخوض فيه هؤلاء، فلما أظهروه لم نجد بُدًّا من مخالفتهم والرد عليهم»[3].

وأمَّا الأسماء التي استشهد بها معارض الدارمي في موقف السكوت فيجيب عنها الدرامي بقوله: «وإن يك أبو أسامة وأبو بكر وأبو معاوية جبنوا عن الخوض فيه إذ لم يكن يخاض فيه في عصرهم، فقد جسر علىٰ الرد عليهم من كان أعلم منهم مثل ابن المبارك وعيسىٰ بن يونس وغيرهم»[4].

أمَّا ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، فكان صارمًا تجاه من يرىٰ استصحاب موقف (السكوت): «ولم أرَ في هذه الفرق أقل عذرًا ممَّن أمر بالسكوت والتجاهل بعد هذه الفتنة، وإنَّما يجوز أن يؤمر بهذا قبل تفاقم الأمر ووقوع الشحناء وليس في غرائز الناس احتمال الإمساك عن أمر في الدين قد انتشر هذا الانتشار وظهر هذا الظهور ولو أمسك عقلاؤهم ما أمسك جهلاؤهم، ولو أمسكت الألسنة ما أمسكت القلوب، وقد كان لهؤلاء أسوة فيمن تقدم من العلماء حين تكلم جهم وأبو حنيفة في القرآن، ولم يكن دار بين الناس قبل ذلك، ولا عرف، ولا كان ممَّا تكلم الناس فيه، فلمَّا فزع

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٣١٠).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٣٠٥).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٣١١، ٣١٢).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ٣١٤).

الناس إلىٰ علمائهم لم يقولوا هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها، ولم يتكلفوها، ولكنَّهم أزالوا الشك باليقين، وجلوا الحيرة، وكشفوا الغمة، وأجمع رأيهم علىٰ أنَّه غير مخلوق، فأفتوهم بذلك وأدلوا بالحجج والبراهين، وناظروا وقاسوا واستنبطوا الشواهد من كتاب الله ﷻ كقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي﴾.

وأمَّا قولهم: هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها، فلا تتكلفوها؛ فإنَّما يفزع الناس إلىٰ العالم في البدعة لا فيما جرت به السنة وتكلم فيه الأوائل، ولو كان هذا ممَّا تكلم فيه لاستُغني عنهم.

الكلام لا يعارض بالسكوت، والشك لا يداوىٰ بالوقوف، والبدعة لا تدفع بالسنة وإنَّما يقوىٰ الباطل أن تبصره وتمسك عنه»[1].

❁ ❁ ❁

هذا بخصوص موقف الكلام، وهو لا يختلف عن موقف أحمد، وإنَّما هو تطوير وتفصيل لحججه، أمَّا بخصوص الأدوات الاستدلالية التي استخدمت في هذا الموقف، فبحسب استقراء الكتب التي وصلتنا في تلك المرحلة وأهمها: (**«الحيدة»**، للكناني/ **«نقض بشر المريسي»**، و**«الرد علىٰ الجهمية»**، للدارمي/ **«الاختلاف في اللفظ»**، لابن قتيبة) = نجد أنَّها تدور علىٰ ذات المبدأين الذي قررهما الشافعي من قبل، إلَّا أنَّه سيتم تفعيلهما في الجدل العقائدي بعد كان استخدام الشافعي لهما في الجدل الفقهي، وهما:

المبدأ الأول: اعتماد دلالة الظاهر في تفسير النص:

فالدارمي يعتبر المرجعية في فهم دلالة النص هي للأسلوب العربي، وبالتالي فأي فهم يخالف اللغة فهو غير مقبول، يقول في ذلك: «والقرآن عربي مبين، تصرف معانيه إلىٰ أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم»[2].

---

(١) «الاختلاف في اللفظ»، لابن قتيبة، (٦١).

(٢) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي»، (ص/ ١٥٧).

ويستخدم هذه القاعدة داخل السياق العقائدي، فيقول: «ولا يجوز الكلام في آيات الصفات وأحاديث الإثبات لها ونفي المثلية والإيمان بها إلا بما يعرف عن اللغة العربية علىٰ سياق الكلام وملازمته»[1].

وكذلك عبد العزيز الكناني في مناظرته مع المريسي: «والذي تعرف العرب التعامل به في لغاتها وخطابها، ومعاني كلامها، ومخارج ألفاظها هو الذي جرت عليه سنة الله في كتابه؛ إذ كان إنَّما نزل القرآن بلسانها والتف علىٰ بنيانها، فخاطبهم بما عقلوه وعرفوه ولم ينكروه . . . »[2].

ويقول ابن قتيبة: «القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها . . . »[3]، ويطبق هذه القاعدة فيما يتعلق بموضوع الصفات، فيقول: «علينا أن ننتهي في صفات الله إلىٰ حيث انتهىٰ في صفته، أو حيث انتهىٰ رسول الله، ولا نزيل اللفظ عمَّا تعرفه العرب وتضعه عليه، ونمسك عما سوىٰ ذلك»[4].

ويعزو المروزي (ت: ٢٩٠هـ) خطأ التأويل عند المرجئة إلىٰ ضعف اللغة، فيقول: «وقد أوهمت المرجئة في تفسيره، فتأولوه علىٰ غير تأويله قلة معرفة بلسان العرب»[5].

والأمر كذلك عند شيخ المفسرين الطبري (ت: ٣١٠هـ) الذي يذكر أنَّ من تأويل القرآن ما يُعرف من جهة اللغة، فيقول عن هذا النوع: «وأن منه ما يَعلم تأويلَه كلُّ ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن. وذلك: إقامةُ إعرابه، ومعرفةُ المسمَّيات بأسمائها اللازمة غيرِ المشترَك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها؛ فإنَّ ذلك لاَ يجهله أحدٌ منهم»[6].

علىٰ هذا الأساس تم اعتماد قاعدة الظاهر التي يقول فيها الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٢٤، ١٢٥).

(٢) «الحيدة»، الكناني، (ص/ ٤١-٥٥).

(٣) «مشكل القرآن»، ابن قتيبة، (ص/ ٨٦).

(٤) «الاختلاف في اللفظ»، (ص/ ٢٥).

(٥) «تعظيم قدر الصلاة»، (١/ ٣٩٢).

(٦) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١/ ٦٩).

بعد سوقه لبعض الآيات في الصفات: «هذا الناطق من كتاب الله يستغنىٰ فيه بظاهر التنزيل عن التفسير»[1].

ويقول في تأكيده لأحد معاني الصفات: «الكتاب كله ينطق بنصه يستغنىٰ فيه بالتنزيل عن التفسير، وتعرفه العامة والخاصة»[2].

ويقول في موطن آخر: «فظاهر القرآن وباطنه يدل علىٰ ما وصفنا من ذلك نستغني فيه بالتنزيل عن التفسير، ويعرفه العامة والخاصة»، ثم يعقب علىٰ أنَّ هذا النوع من الظاهر لا ينفع فيه التأويل؛ لأنَّ تأويله نوع من التكذيب لدلالته، فيقول: «فليس منه لمتأول تأول إلَّا لمكذب به في نفسه مستتر بالتأويل»[3].

ويقول ابن قتيبة: «وهذا لا يجوز أن يتأول فيه هذا التأويل، ولا يدفع بمثل هذه الأحاديث، ونحن نعوذ بالله أن نتعسف فنتأول فيما جعله الله فضيلة لمحمد، ونحن نسلم للحديث ونحمل الكتاب علىٰ ظاهره»[4].

وهذا الظاهر هو ما يعبر عنه المروزي (ت: ٢٩٠هـ) بأنَّ من القرآن ما هو «بيِّنٌ مفهومٌ من تلاوته»[5].

ويعتمد علىٰ القاعدة ذاتها الطبري، فيقول: «ظاهر القرآن، وجميع ألفاظ الروايات تصرف معانيها إلىٰ العموم، حتىٰ يتأول متأول ببرهان بيِّنٍ أنَّه أُريد به الخصوص»[6]. ويبين سبب اعتماده علىٰ هذه القاعدة، فيقول: «لأنَّ الله قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾، فأثبته عند العلماء؛ أعمه وأشده استفاضة عند العرب؛ فمن أدخل منها الخاص علىٰ العام كان من الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»[7].

ويقول مرَجحًا لأحد الأقوال في التفسير: «فالذي هو أولىٰ بتأويل الآية، ما دلَّ

---

(١) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي»، (ص/ ٥٥٧).

(٢) «الرد علىٰ الجهمية»، (ص/ ١٣٤).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٦٥).

(٤) «تأويل مختلف الحديث»، ابن قتيبة، (ص/ ٢١٧).

(٥) «السنة»، المروزي، (ص/ ٢٦٢).

(٦) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (ص/ ٥٥١).

(٧) المصدر السابق، (ص/ ٥٥١).

عليه الظاهرُ دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة له علىٰ أنه المعنيُّ بها»[1].

المبدأ الثاني: اعتماد الدلالة النقلية في تأويل النص (الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

يُقر الدارمي بجواز الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل؛ إلَّا أنَّ ذلك عنده مشروط بالدليل، يقول في ذلك: «وكذلك جميع ظاهر القرآن والروايات تُصرف معانيها إلىٰ العموم؛ حتىٰ يأتي مُتَأَوِّلٌ ببرهان بيِّنٍ أنَّه أُرِيْدَ به الخصوص»[2].

ويقرر المروزي هذه القاعدة من خلال تطبيقها علىٰ قول النبي ﷺ: «إماطة الأذىٰ عن الطريق»، فيقول: «قد عمَّ النبي ﷺ كل أذىٰ وإماطته إيمان، حتىٰ تأتي سنة ثابتة تخص شيئًا دون شيء، بل ظاهر الله، والمتعارف في الكلام أنَّه إنَّما يماط الأذىٰ عن الطريق ما كان فيه ملقىٰ، ولا تمتنع الأمة أن تقول لمن نحىٰ شوكة عن طريق المسلمين: قد أماط أذىٰ عن الطريق»[3].

ويقول كذلك الطبري في تقرير القاعدة نفسها: «وغير جائزة إحالة الظاهر إلىٰ الباطن من التأويل بغير برهان»[4].

والدلائل التي يستخدمها عموم أهل الحديث في تأويل النص لا تخرج عن (الدلالة النقلية)، (=الكتاب، والسنة والإجماع، وقول الصحابة):

ففي بيان الكتاب، وأنَّ كلام الله يُبين بكلامه الآخر يقول الطبري: «وإن كان ذا وُجوه وتأويلات وتصرف في معانٍ كثيرة. فالدلالة علىٰ المعنىٰ المراد منه، إمَّا من بيان الله -تعالىٰ- ذكره عنه، أو بيان رسوله ﷺ لأمته. ولن يذهبَ علم ذلك عن علماء الأمة لما قد بيَّنَّا»[5].

وفي بيان السنة، وأنَّ كلام الله يُبين بكلام النبي ﷺ، يقول الدارمي: «وقد كفانا

---

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٣/ ٣٥).
(٢) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي»، (ص/ ٥٥١).
(٣) «تعظيم قدر الصلاة»، (٢/ ٨١٠).
(٤) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٢/ ٤٦٩).
(٥) المصدر السابق، (٦/ ١٨٠-١٨٢).

رسول الله ﷺ وأصحابه تفسير هذا الإتيان، حتىٰ لا نحتاج له منك إلىٰ تفسير»[1].

ويوافقه ابن قتيبة في بيان السنة بقوله: «وحديث رسول الله ﷺ قاضٍ علىٰ الكتاب ومفسرٌ له . . .»[2].

ويقول المروزي: «فسنة رسول الله ﷺ مبينة معنىٰ ما أراد الله دليله علىٰ خاصه وعامه، ولم يجعل الله هذا لأحد من خلقه غير رسوله»[3].

ويذكر الطبري أنَّ من بيان القرآن ما لا يمكن الوصول إليه إلَّا عن طريق الرسول، فيقول: «فقد تبيَّن ببيان الله -جلّ ذكره-: أنَّ ممَّا أنزل الله من القرآن علىٰ نبيه ﷺ، ما لا يُوصل إلىٰ علم تأويله إلَّا ببيان الرسول ﷺ. وذلك تأويل جميع ما فيه: من وجوه أمره -واجبه ونَدْبِه وإرْشاده-، وصنوفِ نَهيه، ووظائف حقوقه وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادير اللازم بعضَ خَلْقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آية، التي لم يُدرَك علمُها إلَّا ببيان رسول الله ﷺ لأمَّته. وهذا وجهٌ لا يجوز لأحد القول فيه، إلَّا ببيان رسول الله ﷺ له بتأويلَه، بنصٍّ منه عليه، أو بدلالة قد نصَبها، دالَّةٍ أمَّتَه علىٰ تأويله»[4]. ويرد أحد التفسيرات بناء علىٰ استعمال هذا المصدر، فيقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]: «وهذا القول الذي ذكرناه عن علقمة والشعبيّ ومن ذكرنا ذلك عنه، قولٌ لولا مجيء الصحاح من الأخبار عن رسول الله ﷺ بخلافه، ورسول الله ﷺ أعلم بمعاني وحي الله وتنزيله»[5].

ويستخدم الدارمي الإجماع كأحد الدلائل التي تفيد في بيان معاني القرآن، فيقول: «فإذا اجتمع الكتاب وقول الرسول وإجماع الأمة لم يبقَ لمتأول عندها تأول، إلَّا لمكابر أو جاحد»[6].

---

(١) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي»، الدرامي، (ص/ ١٥٧).

(٢) «الاختلاف في اللفظ»، (٤٥).

(٣) «السنة»، (ص/ ٢٦٥).

(٤) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١/ ٦٧).

(٥) المصدر السابق، (١٦/ ٤٤٩).

(٦) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي»، الدرامي(ص/ ١٢٢، ١٢٣).

والأمر نفسه فيما يتعلّق بتفسير كلام الله بكلام الصحابة، فعثمان الدارمي يقول في سياق رده على تأويلات المريسي: «وقد كفانا رسول الله ﷺ وأصحابه تفسير هذا الإتيان، حتى لا نحتاج له منك إلى تفسير»[1].

والطبري يرجح بهذا المصدر بعض التفسيرات، فيقول: «غير أنّ الأخبار قد وردت عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ بأنّ ذلك عنى به عبد الله بن سلام، وعليه أكثر أهل التأويل، وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن، والسبب الذي فيه نزل، وما أريد به»[2].

* * *

إلى هذا الحد يبلغ التطابق مع المرحلة السابقة، ولكن ثمة ما يعتبر تطورًا داخل هذين المبدأين، والملاحظ أنَّه تطور يدور في فلك الأدوات التي استخدمها أحمد في حجاجه مع الجهمية في كتابه «الرد على الجهمية» (=اللغة/ العقل)، ويتلخص ذلك في أمرين:

الأول: يتعلق بطبيعة انقسام الدلالة إلى حقيقة ومجاز، فسنلاحظ في هذه الفترة اعترافًا بموضوع المجاز والحقيقة، وهو اعتراف جاء ضمن سياق الجدل العقائدي مع المخالفين في التأويل في أهم المدونات التي وصلتنا لتلك المرحلة والتي كتبها كلٌّ من: البخاري، والدارمي، وابن قتيبة، والمروزي:

فالبخاري (ت: ٢٥٦هـ) يقول: «وقال بعضهم: وأكثر مغاليط الناس من هذه الأوجه: إذا لم يعرفوا المجاز من التحقيق . . .

قال أبوعبد الله: فأمّا بيان المجاز من التحقيق، فمثل قول النبي ﷺ للمفرس: «وجدته بحرًا»، وهو الذي يجوز فيما بين الناس وتحقيقه أن مشيه حسن، ومثل قول القائل: علم الله معنا وفينا، وأنا في علم الله، إنَّما المراد من ذلك أنَّ الله يعلمنا، وهو التحقيق وأشباهه في اللغات كثيرة»[3].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٥٧).

(٢) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٢١/ ١٣١).

(٣) «خلق أفعال العباد»، البخاري، (ص/ ٢٩٥، ٢٩٦).

وابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) يثبت المجاز بقوله: «وللعرب المجازات فى الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها فى أبواب المجاز، إن شاء الله تعالى»[1].

وهو مع إثباته له، يدرك أنه كان مدخلًا لكثير من الخطأ في التأويل، فيقول: «وأمَّا المجاز فمن جهته غَلِطَ كثيرٌ من الناس في التأويل، وتشعَّبت بهم الطرق، واختلفت بهم النِّحَل . . . وقد تبيَّن لمن قد عرف اللغة: أنَّ القول يقع فيه المجاز»[2].

ولذلك؛ فإنَّه عندما يرد تأويل بعض آيات الصفات، لا يردها من خلال رده لأصل المجاز، وإنَّما من خلال مناقشة نفس الآية، وأنَّها لا يصح حملها على هذا المعنى المجازي، يقول في تفسير الآيات الواردة في صفة اليد: «وفعلوا في كتاب الله أكثر ممَّا فعل الأولون في تحريف التأويل عن جهته، فقالوا في قول الله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾: إنَّ اليد هاهنا النعمة، وما ننكر أنَّ اليد قد تتصرف على ثلاثة وجوه من التأويل:

أحدها: النعمة.

والآخر: القوة من الله ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾، يريد: أولي القوة في دين الله، والبصائر ومنه، يقول الناس: «ما لي بهذا الأمر يد»، يعنون: ما لي به من طاقة.

الوجه الثالث: اليد بعينها.

ولكنَّه لا يجوز أن يكون أراد في هذا الموضع النعمة؛ لأنه قال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، والنعم لا تُغلُّ وقال: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾؛ معارضة بمثل ما قالوا، ولا يجوز أن يكون أراد غُلَّت نعمهم، ثم قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ولا يجوز أن يريد نعمتاه مبسوطتان.

---

(١) «تأويل مشكل القرآن»، (ص/ ١٥، ١٦).

(٢) المصدر السابق، (١٠٣، ١٠٩).

وكان ممَّا احتجوا به للنعمة قوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾، لو أراد اليد بعينها لم يكن في الأرض يهودي غير مغلول اليد، فما أعجب هذا الجهل والتعسف في القول بغير علم»[1].

والدارمي (ت: ٢٨٠هـ) كذلك يثبت المجاز ولا ينفيه، وهذا واضح في عدد من تقريراته في مواطن متفرقة، ومن ذلك قوله في تفسير المعارض: لقول الشاعر:

سأبكيك للدنيا وللعين إنني رأيت يد المعروف بعدك شُلَّت

بأنَّ «المعروف ليس له يد، وإنَّما المعطي له يد حقيقة، فهي التي تشل»، فقال الدارمي معلقًا علىٰ ذلك: «**هذا جائز علىٰ المجاز لا يستحيل**»[2]، وقال في موطن آخر: «فالدليل من فعل الله أنَّه يضحك إلىٰ قوم ويصرفه عن قوم: **أنَّ ضحك الزرع مثل علىٰ المجاز، وضحك الله أصل وحقيقة للضحك**»[3]. فهو هنا يفرق بين المجاز والحقيقة، فضحك الزرع استخدام مجازي، أمَّا ضحك الله؛ فهو استخدام حقيقي.

ويقول أيضًا: «**وقد يقال في مجاز الكلام**: الجبال والقصور تترايا وتسمع علىٰ معنىٰ أنَّها يقابل بعضها بعضًا، وتبلغها الأصوات ولا تفقه، ولا يقال: جبل سميع بصير، وقصر سميع بصير مستحيل ذلك إلَّا لمن يسمع بسمع، ويبصر ببصر»[4].

ويرد علىٰ من يفسر ضحك الله -سبحانه- علىٰ معنىٰ ضحك الزرع، فيقول: «لأنَّه يُقال للزرع: يضحك، ولا يُقال ضحك من أحد ولا من أجل أحد، وإنا لم نجهل مجاز هذا في العربية، ولكنَّه علىٰ خلاف ما ذهبت إليه»[5].

كما يرد -أيضًا- علىٰ من يفسر الرؤية الواردة في النصوص علىٰ أنها رؤية آياته ودلائله، فيقول: «فأمَّا ما احتججت به من قول خالد بن الوليد حين قال: «رأيت الله قد أهانك»، فمثل هذا جائز فيما أنت منه علىٰ يقين أنه لم يرَ؛ ولم يدرك، ولم يمكن إدراكه، فأمَّا فيما يُرجىٰ إدراكه ببصر؛ فلا يجوز فيه هذا المجاز إلَّا بحجة واضحة من

---

(١) «الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية والمشبهة»، (ص/ ٤٠).

(٢) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي»: (ص/ ٤١٤).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٤٨٦).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٥٣). وانظر: (ص/ ٦٩).

(٥) المصدر السابق، (ص/ ٤٨٧).

كتاب مسطور أو أثر مأثور أو إجماع مشهور»[١].

وترتكز قاعدة المجاز عند الدارمي علىٰ مبدأ الاستعمال الأغلبي في اللغة، فالذي يميز الحقيقة من المجاز هو الاستعمال الغالب يقول في بيان ذلك: «لا يحكم للأغرب من كلام العرب علىٰ الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلىٰ الأغلب، حتىٰ يأتوا ببرهان أنَّه عني بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلىٰ الإنصاف والعدل أقرب، لا أن تعترض صفات الله المعروفة المقبولة عند أهل البصر، فتصرف معانيها بعلة المجازات إلىٰ ما هو أنكر»[٢].

ويقول في تقعيد آخر: «إنَّما يصرف كل معنىٰ إلىٰ معنىٰ الذي ينصرف إليه ويحتمله في سياق القول، لا أن يجد الشيء اليسير في الفرط يجوز في المجاز بأقل المعاني وأبعدها، فيعمد إلىٰ أكثر معاني الأشياء وأغلبها، فيصرف المشهورات منها إلىٰ المغمورات المستحالات»[٣].

ويذكر المروزي (ت: ٢٩٠هـ) قاعدة المجاز في سياق نقاشه مع المرجئة، فيقول: «اسم الإيمان يقع في مجاز اللغة علىٰ وجهين: أحدهما: الأمر به، والدلالة عليه في الظاهر، والآخر: حقيقة في المعنىٰ، فأمَّا الظاهر في اللسان الذي هو علىٰ المجاز؛ فقول المسلمين: جاءنا محمد بالإيمان، وشرح لنا الإيمان وجاءنا بالدين؛ فإنما يعنون بيان الإيمان وتفسيره، وكيف هو؛ لأنَّ الله ﷻ أمر بالإيمان، ثم فسر لنا: ما الإيمان، فسمىٰ تفسير الإيمان إيمانًا، فأمَّا علىٰ الحقيقة في المعنىٰ؛ فإنَّما الإيمان فعل من المؤمن، ولا جائز أن يكون كلام الله فعلًا للمؤمنين، وسمىٰ الله الدلالة علىٰ الإيمان والأمر به إيمانًا، والإيمان في عينه فعل المؤمن كما يقول: جاءنا محمد بالصلاة، وإنَّما يريد أمرنا بالصلاة واستخرجها لنا، والصلاة في عينها ليست الأمر . . .»[٤].

والمقصود هنا هو بيان أنَّ (أهل الحديث) يُقرون بثنائية الظاهر والتأويل، وعددٌ

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٥٣٢).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٥٥٠، ٥٥١).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٥٦).

(٤) «تعظيم قدر الصلاة»، (١/ ٧٨٩).

منهم يُصرح بإثبات المجاز، لكنَّهم يتشددون في التأويل، ويميلون إلىٰ اعتبار الظاهر، وهذا ما يؤكده الطبري من أنَّ الأغلبية هي لاعتبار الظاهر، فيقول: «وإذا تنوزع في تأويل الكلام؛ **كان أولىٰ معانيه به أغلبُه علىٰ الظاهر**»[1].

وكان أشد ما يكون موقفهم من التأويل تشددًا هو في تأويل نصوص الصفات، فكلماتهم -التي نقلنا نصوصها سابقًا- تكاد تُجمع علىٰ أمرين:

السكوت عن الخوض في معاني وتفاصيل هذه الصفات، ويتضمن هذا السكوت: عدم التعرض لتفسيرها، ولا تأويلها، والثاني: اعتقاد عدم التشبيه والتكييف والتمثيل.

وقد كان هذا الموقف منهم أمام فئتين -سنلاحظ استمرار وجودها لاحقًا-: الأولىٰ: تبالغ في النفي وتتخذ من موقف التأويل طريقًا لذلك، والثانية: تبالغ في الإثبات وتتخذ من موقف الأخذ بالظواهر طريقًا لذلك، وقد لحظ ابن قتيبة وجود هاتين الفئتين منذ ذلك الوقت المبكر، يقول عن الفئة الأولىٰ: «تعمق آخرون في النظر وزعموا أنَّهم يريدون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه عن الخالق، فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال والعفو وأشباه ذلك . . .».

ثم ذكر الفئة الثانية، وأنَّها كانت تمثل رد فعل علىٰ الموقف الأول، فقال: «ولمَّا رأىٰ قوم من الناس إفراط هؤلاء في النفي عارضوهم بالإفراط في التمثيل، فقالوا بالتشبيه المحض، وبالأقطار والحدود، وحملوا الألفاظ الجائية في الحديث علىٰ ظاهرها، وقالوا بالكيفية فيها، وحملوا من مستشنع الحديث: عرق الخيل، وحديث عرفات، وأشباه هذا من الموضوع ما رأوا أنَّ الإقرار به من السنة، وفي إنكاره الريبة».

ثم علق عليهما بقوله: «وكلا الفريقين غالط، وقد جعل الله التوسط منزلة العدل، ونهىٰ عن الغلو فيما دون صفاته من أمر ديننا فضلًا عن صفاته ووضع عنَّا أن نفكر فيه كيف كان وكيف قدر وكيف خلق ولم يكلفنا ما لم يجعله في تركيبنا ووسعنا».

وختم بالطريق الذي يختاره، فقال: «وعدل القول في هذه الأخبار أنَّ نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلي وأنَّه يعجب وينزل إلىٰ السماء

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١٢/ ٢٣٧).

الدنيا، وأنَّه علىٰ العرش استوىٰ، وبالنفس واليدين من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو بحد أو أن نقيس علىٰ ما جاء ما لم يأتِ، فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد علىٰ سبيل النجاة غدًا إن شاء الله تعالىٰ»[1].

ولا يقتصر موقفه في التأويل علىٰ موضوع الصفات، بل هو موقف عام من جميع تلك القضايا الجدلية، ومن ذلك نقد ابن قتيبة مسلك التأويل لآيات عصمة الأنبياء في قوله: «يستوحش كثير من الناس من أن يلحقوا بالأنبياء ذنوبًا، ويحملهم التنزيه لهم -صلوات الله عليهم- علىٰ مخالفة كتاب الله -جل ذكره-، واستكراه التأويل، وعلىٰ أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة التي لا تخيل عليهم، أو علىٰ من علم منهم - أنَّها ليست لتلك الألفاظ بشكل، ولا لتلك المعاني بلفق»[2].

❁ ❁ ❁

الأمر الثاني: في طبيعة الدلائل التي تعتمد في التأويل (الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل/ أو من الحقيقة إلىٰ المجاز):

القضية الجديدة التي طرأت في هذه المرحلة هي قضية (العقل)، والتي سبق أن أثيرت مع كتاب أحمد، فإلىٰ أي حد تم اعتبار دلالة العقل في الحجاج العقائدي من حيث العموم؟ وإلىٰ أي حد تم اعتبارها في التأويل من حيث الخصوص؟

الملاحظ أنَّه قبل هذه المرحلة (=مرحلة الكلام الضروري) لا نكاد نجد استخدامًا لقضية (العقل) في الحجاج العقائدي عند أهل الحديث، والمعقول الذي تكرر استخدامه في رسالة الشافعي كان يأتي مرادفًا للقياس الفقهي، ومع أحمد في كتابه **«الرد علىٰ الجهمية»** سيتم استخدام الاستدلال العقلي في الحجاج العقائدي، دون إدماجه في عملية تأويل النص.

وفي نفس مرحلة أحمد، وفي ذات واقعة الفتنة بخلق القرآن سنجد تصريحًا لعبد العزيز الكناني باستخدام العقل كأداة للحجاج العقائدي في كتابه **«الحيدة»**، والتي ذكر فيها قصة مناظرته مع المريسي في مجلس المأمون، فقد ذكر أنه استخدم في مناظرته

---

(١) «اختلاف اللفظ»، (ص/ ٣٤).

(٢) «تأويل مشكل القرآن»، (ص/ ٤٠٢).

للمريسي دليل العقل، وهو ما أطلق عليه (القياس والنظر)، يقول في ذلك: «فأناظره كما سأل علىٰ جهة النظر والقياس، وأدع مطالبته بالقرآن ونص التنزيل»، ويقول أيضًا: «وإن ثبتت الحجة عليه من القياس والنظر، كما ثبتت عليه من القرآن والسنة، وشهد عليه أمير المؤمنين بذلك، فقد حلَّ دمه بما شرط علىٰ نفسه». ويقول ثالثًا: «يا أمير المؤمنين! تركنا القرآن والسنن والأخبار عند هربه منها، وناظرناه بالقياس والكلام»[١]، ويلاحظ في الشاهد الأخير أنَّه استخدم مفردة (الكلام) في التعبير عن الاستدلال العقلي الذي سماه من قبل بـ(القياس/ النظر).

وكما حضر الذهبي مشككًا في نسبة كتاب أحمد، فسيحضر مرة أخرىٰ مع كتاب الكناني، حيث يقول: «لم يصح إسناد كتاب «**الحيدة**» إليه؛ فإنَّه موضوع عليه»[٢]، ويقول في موطن آخر: «إنِّي لأستبعد وقوعها جدًّا»[٣] تابعه علىٰ ذلك تلميذه ابن السبكي في طبقاته[٤]. لكن ابن النديم قبل ذلك قد نسب هذا الكتاب للكناني، والخطيب البغدادي كذلك، وقد ذكر له ابن بطة إسنادًا آخر في كتابه «**الإبانة**»، يقوي نسبة الكتاب إليه[٥].

والجزم بنسبة الكتاب إليه، لا يعني الجزم بكل ما في الراوية التي تفرد بها محمد بن الحسن بن الأزهر، الذي اتهمه الخطيب البغدادي بأنه يضع الحديث[٦].

وإذا تجاوزنا أحمد والكناني؛ فإنَّ الممارسة الاستدلالية العقلية تبقىٰ ممارسة استثنائية وقليلة في مدرسة أهل الحديث خلال هذه المرحلة، ونجدها بالتحديد عند شخصيتين: الدارمي، والطبري.

الأول (=الدارمي) سيصرح باستخدامه كأداة في الحجاج العقائدي، والثاني (=الطبري) سيصرح باستخدامه كأداة في التأويل القرآني.

---

(١) «الحيدة»، للكناني، (ص/ ١٢٥ - ١٢٩).
(٢) «ميزان الاعتدال»، (٤/ ٣٧٧).
(٣) المصدر السابق: (٦/ ١١٣).
(٤) «طبقات الشافعية»، (٢/ ٢٤٤).
(٥) «الفهرست»، (ص/ ٢٧٥)، و«تاريخ بغداد»، (١٠/ ٤٤٩).
(٦) «ميزان الاعتدال»، (٦/ ١١٣).

فالدارمي يدرج العقل ضمن مصادر الاحتكام بينه وبين معارضيه، فيقول: «**بيننا وبينكم فيه النظر بما يدل عليه الكتاب والسنة ويحتمل بالعقول**»[(١)].

والطبري ينص علىٰ أنَّ العقل أحد الصوارف التي يمكن من خلالها صرف اللفظ من ظاهره إلىٰ خلاف الظاهر، وقد كرر هذه القاعدة مرات عديدة في تفسيره، فهو يؤكد في موطن علىٰ اعتماد دلالة العقل في صرف الظاهر فيقول: «وليس لأحد أن يجعل خبرًا جاء الكتاب بعمومه، في خاصٍّ ممَّا عمه الظاهر، بغير برهان من حجة خبر أو عقل. ولا نعلم خبرًا جاء بوجوب نقل ظاهر قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾، إلىٰ باطن خاصٍّ= ولا من العقل عليه دليل، فيجب إحالة ظاهره إلىٰ باطنه»[(٢)].

ويُبرر في موطن آخر تمسكه بالظاهر، حيث لا دلالة من العقل تنقل عنه، فيقول: «ولا في العقل دلالة علىٰ أيِّ ذلك المعنيُّ به من أيٍّ.

فالصواب أن يقال فيه ما قال الله، ونُقِرُّ بظاهر التنزيل علىٰ ما جاء به الوحي من الله»[(٣)].

ويقول في المعنىٰ نفسه: «وإذ كان ذلك كذلك، ولا خبر عن الرسول يوجب الحجة بأن ذلك علىٰ بعض معاني «الصلاح» دون بعض، ولا فيه من العقل دليل، وجب أن يُعَمَّ كما عمَّه الله»[(٤)].

ويقول كذلك: «ولا خبر يقطع العذر بأيّ ذلك كان، ولا هو ممَّا يدرك من جهة العقل»[(٥)].

وأيضًا: «ولا خبر قامت به حجة، ولا فطرة في العقل لبيان أيّ ذلك كان من أيٍّ، فأولىٰ الأقوال في ذلك بالصحة أن يقال كما قال -جل ثناؤه-»[(٦)].

---

(١) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي»، (ص/ ١٩٤).
(٢) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١٣/ ١٣٤).
(٣) المصدر السابق، (١٣/ ٢٦٠).
(٤) المصدر السابق، (١٣/ ٣٠٨).
(٥) المصدر السابق، (١٩/ ٣٧٦).
(٦) المصدر السابق، (١٩/ ٥٢٠).

مجمل هذه النصوص من الطبري تؤكد علىٰ استعمال دلالة العقل كأحد الدلائل التي يمكن من خلالها أن يصرف اللفظ عن ظاهره.

فيما عدا هاتين المحاولتين لا نكاد نجد عند أهل الحديث -إلىٰ هذه الحقبة- التصريح باستخدامه أوتفعيله، وهذا ما يجعلنا نقول إن: الدارمي والطبري لا يمثلان خطًا عامًا -أو حاضرًا علىٰ الأقل- في مدرسة أهل الحديث، فالخط العام: إما يأمر بالابتعاد عنه، أو لا يستخدمه، وكل المحاولات التي تسعىٰ لاستنبات هذه الطريقة هي في الغالب لا تستطيع أن تتجاوز أمثلة معدودة هنا وهناك.

وهذا ما دعا ابن قتيبة أن يحدد آلية اشتغاله وهو يجادل الجهمية بأنها مبنية علىٰ اللغة، فقال: «لم أعدُ في أكثر الرد عليهم طريق اللغة، فأمَّا الكلام؛ فليس من شأننا، ولا أرىٰ أكثر من هلك إلا به، ويحمل الدين علىٰ ما يوجبه القياس»[1].

بل يقول ابن قتيبة: «وكنت أسمعهم يقولون: إنَّ الحق يدرك بالمقايسات والنظر، ويلزم من لزمته الحجة أن ينقاد لها، ثم رأيتهم في طول تناظرهم وإلزام بعضهم بعضًا الحجة في كل مجلس مرات لا يزولون عنها، ولا ينتقلون.

قلت: فإذا كان الحق إنَّما يعرف بالقياس والحجة، وكنت لا تنقاد لهما بالاتباع كما تنقاد بالانقطاع فما تصنع بهما؛ التقليد أربح لك والمقام علىٰ أثر الرسول ﷺ أولىٰ بك»[2].

ويقول في سياق ثالث: «وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس وأعداد آلات النظر أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحُسَّابُ والمُسَّاحُ والمهندسون؛ لأنَّ التهم لا تدل إلَّا علىٰ عدد، وإلَّا علىٰ شكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق فما بالهم أكثر أهل الناس اختلافًا لا يجتمع اثنان من رؤسائهم علىٰ أمر واحد في الدين.

فأبو الهذيل العلاف يخالف النظَّام، والنجَّار يخالفهما، وهشام ابن الحكم يخالفهم، وكذلك ثمامة ومويس وهاشم الأوقص و... ليس منهم واحد إلَّا وله

---

(١) «اختلاف اللفظ»، (ص/ ١١).

(٢) «تأويل مختلف الحديث»، (ص/ ٦٣ - ٦٥).

مذهب في الدين، يُدان برأيه وله عليه تبع»[1].

ويؤكد ذلك أنَّ عامة الكتب الجدلية عند أهل الحديث خلال هذه الحقبة هي كتب تعتمد علىٰ المرويات.

وما يُقال من غلبة الرواية علىٰ كتب الاعتقاد عند أهل الحديث يقال كذلك فيما يتعلق بكتب التفسير، حيث إنَّ عامة ما كتبه أهل الحديث -إلىٰ هذه المرحلة- هو عبارة عن كتب رواية، والاستثناء الأبرز هو كتاب الطبري، الذي يعتبر أول تدشين للصناعة التفسيرية في كتب التفسير التي فعَّلت الرأي والترجيح والنقد والاستدلال إلىٰ جانب اهتمامها بالرواية.

في ختام التعليق علىٰ موقف الدارمي والطبري، يمكن أن نطرح تساؤلين مهمين:

الأول: إذا لم يكن هذا الموقف ممثلًا لأهل الحديث، فكيف مرَّ هذا التقعيد من الطبري -علىٰ وجه التحديد؛ لأنَّه كرره مرات في تفسيره- دون أن يتعقبه أحد من عموم مدرسة أهل الحديث التي ترىٰ فيه أهم مفسر يسير في تفسيره علىٰ طريقة السلف؟

والثاني: أنَّنا إذا عدنا لموقف الدارمي والطبري ونظرنا إلىٰ تقعيدهما من حيث الإجمال، فما هو بالتحديد الفرق بينه وبين تقعيد (المتكلمين) في اعتبار دلالة العقل في تأويل النص أو في اعتباره كإحدىٰ أدوات الاستدلال في الحجاج العقائدي؟

ومع أنَّ هذا الموطن من البحث ممَّا يحتاج إلىٰ مزيد من الاستقراء والتحليل، إلَّا أنَّه يمكن القول إنَّ أهم الفوارق بين المدرستين تكمن في أمور:

(١) في تركيبة القانون، فالمتكلمون بنوا القانون علىٰ تراتبية معينة، من جهة أنَّ العقل أصل النقل، وما يتبعه من تأصيل للقانون، ولا نجد هذه التراتبية مذكوره هنا عند أهل الحديث.

(٢) في طبيعة المضامين العقلية، وليس في اعتماد العقل علىٰ وجه التحديد، وحينئذٍ سيكون الخلاف ليس في استخدام العقل كأداة، وإنَّما في مضامين هذا العقل.

(٣) في طبيعة التضييق والتوسيع بين المدرستين، فهما أكثر تشددًا في استعمال هذه

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٤، ١٥).

الأداة، بينما المتكلمين أكثر توسعًا في ذلك.

أما المبدأ نفسه فلا خلاف في استخدامه بين الطبري والمتكلمين في التأويل، ولا خلاف بين الدارمي والمتكلمين في استخدامه في الحجاج العقائدي.

* * *

ولئن كانت لحظة تشريع (الكلام الضروري) التي بدأها أحمد كانت لحظة متماسكة من حيث المنع من الدخول في التأويل؛ إلَّا أنَّ طبيعة الممارسة الجدلية لا تدع صاحبها دون أن تضطره إلىٰ مضائق الكلام، وطبيعي أن لا تتوسع هذه التأويلات عند أهل الحديث الذين دخلوا في الجدل؛ لأنَّهم كانوا يتعاملون مع الكلام كحالة اضطرار وليست كحالة أصلية، ويمكن أن نأخذ نماذج تأويلية ممَّن شاركوا في هذا الجدل العقائدي خلال هذه المرحلة بداية من أحمد (ت: ٢٤١) ونهاية بابن خزيمة (٣١١):

(١) فالجدل العقائدي قاد أحمد إلىٰ التعبير بعبارات سيكون لها ما بعدها في مسار التأويل عند أهل الحديث، فقد نُقل عنه تأويل لبعض آيات الصفات، ينقل ذلك ابن رجب الحنبلي، فيقول: «وقد روي عن الإمام أحمد، أنَّه قال في مجيئه: هو مجيء أمره. وهذا ممَّا تفرد به حنبل عنه.

فمن أصحابنا من قال: وهم حنبل فيما روىٰ، وهو خلاف مذهبه المعروف المتواتر عنه.

وكان أبو بكر الخلال وصاحبه لا يثبتان بما تفرد به حنبل، عن أحمد رواية.

ومن متأخريهم من قال: هو رواية عنه، بتأويل كل ما كان من جنس المجيء والإتيان ونحوهما.

ومنهم من قال: إنَّما قال ذلك إلزامًا لمن ناظره في القرآن؛ فإنَّهم استدلوا علىٰ خلقه بمجيء القرآن، فقال: إنَّما يجيء ثوابه، كقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، أي: كما تقولون أنتم في مجيء الله، إنه مجيء أمره.

وهذا أصح المسالك في هذا المروي»[1].

---

(١) «فتح الباري»، (٥/ ٩٥ - ١٠٧)

فابن رجب يرجح ثبوت الرواية، ويرىٰ أنَّ أحمد قال اضطرارًا وليس إقرارًا من أجل المناظرة والإلزام، لكن هذا سيتحول بعد ذلك إلىٰ مسلك عند متأخري الحنابلة من خلال تأويله علىٰ أنَّه إثبات لمسلك التأويل، وسيكون من جملة اعتمادهم ما نُقل عن أحمد -كما سيأتي-.

وفي سؤال آخر وجِّه لأحمد حول حديث «لايزني الزاني وهو مؤمن . . .»، فقال: قد تأولوه: فأمَّا عطاء فقال: يتنحىٰ عنه الإيمان، وقال طاووس: إذا فعل ذلك؛ زال عنه الإيمان وقد قيل: يخرج من الإيمان إلىٰ الإسلام، ولا يخرج من الإسلام[1].

وهذا الحديث علىٰ وجه الخصوص سئل الزهري عنه، فقيل له: فإن لم يكن مؤمنًا؛ فما هو؟ قال الأوزاعي: فأنكر ذلك، وكره مسألتي عنه.

ونقل قول الزهري: فنرىٰ أنَّ الإسلام الكلمة، والإيمان العمل. وهو حديث متأول[2].

وسنلاحظ أنَّ الأمر بعد أحمد سيبدأ تدريجيًّا في الدخول في تأويلات جديدة التي لا تعبر عن تبني موقف التأويل -كما يتبناه مخالفوه- لكنَّها تعطي دليلًا علىٰ أنَّ طبيعة الجدل الكلامي تقود بنفسها للدخول في بعض التأويل.

(٢) فابن قتيبة أجاز من حيث اللغة تفسير النزول بأحد المعاني التي يرىٰ فيها ابن تيمية موافقة لكلام المبتدعة، وذلك في قوله: «فإن قِيل لنا: كيف النزول منه -جل وعز-؟ قلنا: لا نحتم علىٰ النزول منه بشيء، ولكنَّا نبين كيف النزول منا، وما تحتمله اللغة من هذا اللفظ، والله أعلم بما أراد.

والنزول منا يكون بمعنيين أحدهما الانتقال عن مكان إلىٰ مكان، كنزولك من الجبل إلىٰ الحضيض، ومن السطح إلىٰ الدار.

والمعنىٰ الآخر إقبالك علىٰ الشيء بالإرادة والنية، وكذلك الهبوط والارتقاء، والبلوغ والمصير، وأشباه هذا من الكلام»[3]

---

(١) «السنة»، الخلال، (٤ - ٥/ ٩ - ١٠).

(٢) المصدر السابق، (٤ - ٥/ ٩٦).

(٣) «تأويل مختلف الحديث»، (ص/ ٢٧٤).

ويعلق علىٰ ذلك ابن تيمية في «شرح حديث النزول»، فيقول: «قلت: وتأويل المجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك -بمعنىٰ القصد والإرادة ونحو ذلك- هو قول طائفة.

وتأولوا ذلك في قوله -تعالىٰ-: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾، وجعل ابن الزاغوني وغيره ذلك: هو إحدىٰ الروايتين عن أحمد.

والصواب: أنَّ جميع هذه التأويلات مبتدعة، لم يقل أحد من الصحابة شيئًا منها، ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، وهي خلاف المعروف المتواتر عن أئمة السنة والحديث: أحمد بن حنبل، وغيره من أئمة السنة.

ولكن بعض الخائضين بالتأويلات الفاسدة يتشبث بألفاظ تنقل عن بعض الأئمة، وتكون إما غلطًا أو محرفة . . .»[1].

(٣) أمَّا الدارمي؛ فقد رد حديث «الشاب الأمرد» الذي رواه عكرمة عن ابن عباس، وهو حديث قال في منكره صدقة الحافظ: «من لم يؤمن بحديث عكرمة؛ فهو زنديق»، وقال أبوزرعة الرازي: «من أنكر حديث قتادة عن عكرمة . . . فهو معتزلي»[2]، وقد أمر أحمد بن حنبل بالتحديث به، فقال لمن سأله عن ذلك «قد حدث به العلماء، حدث به»[3]، لكن الدرامي مع كل ذلك يختلف مع من سبقه فهو من جهة ينهىٰ عن التحديث به، فيقول: «وليس هذا من الأحاديث التي يجب علىٰ العلماء نشره وإذاعته في أيدي الصبيان»، ثم يستنكره، فيقول: «والله أعلم بهذا الحديث وبعلته، غير أنِّي أستنكره جدًّا»، ثم يذكر معارضته لحديثين يدلان علىٰ خلاف مضمون هذا الحديث ويختم بقوله «فهذا هو الوجه عندنا فيه والتأويل والله أعلم»[4].

كما أنَّه تأوَّل حديث الصورة: «إن الله ينزل علىٰ عباده المؤمنين في غير صورته»، بأنَّه تغير يقع في عين الرائين[5].

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ الكبرىٰ»، (ص/ ٤٠٩).

(٢) «إبطال التأويلات»، (١/ ١٤٣).

(٣) «طبقات الحنابلة»، لأبي يعلىٰ، (١/ ١١٨، ١١٩).

(٤) «نقض عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي»، (ص/ ٤٤٧).

(٥) المصدر السابق، (ص/ ١٨٨).

وتأوَّل آية ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ بأن المراد: «نحن أقرب إليه منكم بالعلم بذلك»[1].

وقد تعقب ابن تيمية هذين التأويلين، فذهب إلىٰ أنَّ الأول باطل من سبعة أوجه[2]، وذهب إلىٰ أنَّ الثاني ضعيف من سبعة أوجه[3].

(٤) ويمتد الأمر علىٰ ما هو عليه حتىٰ نهايات هذه المرحلة، حيث سنجد مثالًا واضحًا للتأويل، عند ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ)، الذي يسير علىٰ مذهب أهل الحديث، كما في تصريحه الذي يقول فيه: «مذهبنا مذهب أهل الآثار ومتبعي السنن»[4].

وبناءً علىٰ ذلك؛ فإنَّه يعتمد في باب الصفات علىٰ الأثر، فيقول: «لا نصف معبودنا إلَّا بما وصف به نفسه، إمَّا في كتاب، أو علىٰ لسان نبيه، بنقل العدل عن العدل موصولًا إليه، لا نحتج بالمراسيل ولا بالأخبار الواهية، ولا نحتج أيضًا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس»[5].

ويقول في موطن آخر: «هذا من الجنس الذي لا يدرك بالعقول والآراء والجنان والظنون، ولا يدرك مثل هذا العلم إلَّا من طريق النبوة، إما بكتاب، أو بقول نبي مصطفىٰ»[6].

وهو مع تأصيله لهذا المنهج قد تأوَّل حديث الصورة، فقال: «توهم بعض من لم يتحرَّ العلم أنَّ قوله: «صورته» يريد صورة الرحمن -عز ربنا وجل- عن أن يكون هذا معنىٰ الخبر، بل معنىٰ قوله: «خلق آدم علىٰ صورته»: الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أراد ﷺ أنَّ الله خلق آدم علىٰ صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب، والذي قبح وجهه،

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٥).

(٢) «تلبيس بيان الجهمية»، ابن تيمية، (٧/ ١٣٤ - ١٤٩).

(٣) «شرح حديث النزول»، ابن تيمية، (ص/ ٣٦٩ - ٣٧٥).

(٤) «كتاب التوحيد»، ابن خزيمة، (١/ ١٩٣).

(٥) المصدر السابق: (١/ ١٣٧).

(٦) المصدر السابق: (٢/ ٥٥٩).

فزجر ﷺ أن يقول: «ووجه من أشبه وجهك»؛ لأنَّ وجه آدم شبيه وجوه بنيه، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبَّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبِّحًا وجه آدم -صلوات الله عليه وسلامه-، الذي وجوه بنيه شبيهة بوجه أبيهم، فتفهموا -رحمكم الله- معنىٰ الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل، وتحملوا علىٰ القـول بالتشبيه الذي هو ضلال»[١].

وقد كان موقف أهل الحديث من تأوَّل حديث الصورة شديدًا، فأحمد ينسب مَن قال بقول ابن خزيمة إلىٰ الجهمية، فيقول: «مَن قال إنَّ الله خلق آدم علىٰ صورة آدم: فهو جهمي!! .. وأيُّ صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه؟»[٢].

نحن إذن لسنا أمام نماذج كثيرة، بل هي إلىٰ الندرة أقرب، وهو ما يتناسب مع طبيعة الموقف الاضطراري لأهل الحديث، الذي لايريد الانخراط الكلي في الكلام.

وقد كان هناك مقاربتان لقراءة مثل هذه التأويلات التي ثبتت نسبتها إلىٰ أصحابها، أمَّا تلك التي لم تثبت فهي خارج محل النزاع:

المقاربة الأولىٰ: الإقرار بالإشكال، ويتبنَّاه (اتجاه المتكلمين)، وهم يرون أنَّ ما حصل من السلف الأوائل هو تأويل؛ إلَّا أنَّ هذا من باب الاضطرار، وإلَّا فالأصل هو عدمه وأنَّهم يسكتون عن ذلك، وإلىٰ هذا يذهب مثل الغزالي، حيث يقول: «وما من فريق من أهل الإسلام إلَّا وهو مضطر إليه (=التأويل). فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل -رحمة الله عليه- . . .

وإنَّما اقتصر أحمد بن حنبل رضي الله عنه علىٰ تأويل هذه الأحاديث الثلاثة؛ لأنَّه لم تظهر عنده الاستحالة إلَّا في هذا القدر؛ لأنَّه لم يكن ممعنًا في النظر العقلي ولو أمعن؛ لظهر له ذلك . . .

والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزَا إلىٰ تأويل ظواهر كثيرة، وأقرب الناس إلىٰ الحنابلة في أمور الآخرة الأشعرية -وفقهم الله-؛ فإنَّهم قرَّروا فيها أكثر الظواهر إلَّا يسيرًا، والمعتزلة أشد منهم توغلًا في التأويلات . . .

---

(١) المصدر السابق: (١/ ٨٤، ٨٥).

(٢) «طبقات الحنابلة»، (١: ٣٠٩)، وانظر: «الشريعة»، الآجري، (١/ ٢٩١)، و«إبطال التأويلات»، أبو يعلىٰ، (١/ ٨٨).

وليس الغرض تصحيح أحد التأويلين، بل تعلم أنَّ كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر؛ فهو مضطر إلىٰ التأويل؛ إلَّا أنْ يجاوز الحدَّ إلىٰ الغباوة والتجاهل»[١].

وبعيدًا عن صحة ما نسبه الغزالي إلىٰ أحمد من تأويل تلك الأحاديث الأمر الذي ناقشه في نسبته الكثير = إلَّا أنَّ المقصود هو بيان تفسير موقف أحمد، وأنَّ تلك المواقف تُعد تأويلًا، لكنَّه تأويل اضطراري.

المقاربة الثانية: مصادرة الإشكال: وأن تلك النصوص الواردة عنهم ليست من باب التأويل، وقد تم استعمال ذلك في عموم التأويلات التي تنسب لأهل الحديث في حقبة أحمد وما قبلها من التابعين والصحابة، أمَّا التي جاءت فيما بعد ذلك فالبعض تم الرد عليه، والبعض الآخر تم مصادرة الإشكال فيه، وأنَّه ليس من التأويل، وأهم مَن تعرض لهذه الإشكالية ومناقشتها ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ)، وابن تيمية.

فابن قدامة تعرَّض لهذا الإشكال في كتابه «ذم التأويل»، فقال: «فإن قيل: قد تأوَّلتم آياتٍ وأخبارًا، فقلتم في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، أي: العلم، ونحو هذا من الآيات والأخبار فليلزمكم ما لزمنا؟!»[٢].

وأجاب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الأول أصلي: حيث نفىٰ في هذا الجواب أن يكون هذا الذي نُقل عن السلف تأويلًا، يقول في ذلك: «قلنا نحن لم نتأوَّل شيئًا، وحمل هذه اللفظات علىٰ هذه المعاني ليس بتأويل؛ لأنَّ التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ بدليل أنَّه المتبادر إلىٰ الأفهام منها.

وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلىٰ الفهم منه حقيقة كان أو مجازًا؛ ولذلك كان ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة كاسم الراوية والظعينة وغيرهما من الأسماء العرفية، فإن هذا المجاز دون الحقيقة، وصرفها إلىٰ الحقيقة يكون تأويلًا يحتاج إلىٰ دليل . . .

(١) «فيصل التفرقة»، (مجموعة رسائل الغزالي)، (ص/ ٨٤).

(٢) «ذم التأويل»، ابن قدامة، (ص/ ٤٣).

وإذا تقرر هذا؛ فالمتبادر إلىٰ الفهم من قولهم: «الله معك»، أي: بالحفظ والكلاء، ولذلك قال الله -تعالىٰ-: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، . . . ولو أراد أنَّه بذاته مع كل أحدٍ لم يكن بذلك اختصاص لوجوده في حق غيرهم كوجوده فيهم، ولم يكن ذلك موجبًا لنفي الحزن عن أبي بكر ولا علة له.

فعُلم أنَّ ظاهر هذه الألفاظ هو ما حُملت عليه فلم يكن تأويلًا».

وأمَّا الجواب الثاني؛ فهو جواب جدلي تضمن أمرين:

الأول: «ثم لو كان تأويلًا، فما نحن تأوَّلناه، وإنَّما السلف -رحمة الله عليهم- الذي ثبت صوابهم، ووجب اتباعهم هم الذين تأوَّلوه؛ فإنَّ ابن عباس والضحاك ومالكًا وسفيان وكثيرًا من العلماء قالوا في قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾: أي علمه».

والثاني: إنَّ هناك قرائن علىٰ هذا التأويل، يقول: «ثم قد ثبت بكتاب الله والمتواتر عن رسول الله وإجماع السلف أن الله -تعالىٰ- في السماء علىٰ عرشه، وجاءت هذه اللفظة مع قرائن محفوفة بها دالة علىٰ إرادة العلم . . . وهذه قرائن كلها دالة علىٰ إرادة العلم».

وبناءً علىٰ هذا الجواب؛ فإنَّ الفرق بين التأويلين يصبح في الدلائل، ولذلك ختم بقوله: «فقد اتفق فيها هذه القرائن ودلالة الأخبار علىٰ معناها ومقالة السلف وتأويلهم فكيف يُلحق بها ما يخالف الكتاب والأخبار ومقالات السلف».

ثم بعد أن انتهىٰ من كِلا الجوابين عاد ليقرر موقف السكوت مرة أخرىٰ، فيقول: «ومع هذا؛ فلو سكت إنسان عن تفسيرها وتأويلها لم يحرج، ولم يلزمه شيء؛ فإنَّه لا يلزم أحد الكلام في التأويل إن شاء الله»[1].

أمَّا ابن تيمية؛ فهو يتفق مع ابن قدامة في أصل الفكرة، وهي دفع الإشكال، ويختلف معه في تأصيلات أخرىٰ تتعلق بموضوع المجاز والحقيقة، وبالجواب الجدلي الثاني ممَّا سيأتي بيانه في الكلام عن موقف ابن تيمية.



(١) «ذم التأويل»، (ص/ ٤٤).

اللحظة الثانية: لحظة خروج الأشعري (الكلام الحنبلي في مقابل الكلام الأشعري):

بعد فتنة القول بخلق القرآن، وصعود نجم الإمام أحمد بن حنبل، باعتباره الإمام الأبرز الذي قام في مواجهة هذه الفتنة = أصبحت الإشارة إلىٰ معتقد أحمد تساوي الإشارة إلىٰ مذهب (أهل الحديث)، وهو ما جعل الإمام الأشعري نفسه يفتتح كتابه «الإبانة» بالإشارة إلىٰ أنَّه يُقرر في هذا الكتاب مذهب الإمام أحمد في المعتقد، فقال: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ، وبسُنَّة نبينا محمد ﷺ وما رُوي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل -نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته- قائلون، ولمَّا خالف قوله مخالفون؛ لأنَّه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبَان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكِّين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وجليل معظم وكبير مفهم»[(١)].

وإلىٰ فترة أحمد كانت مدرسة أهل الحديث تعبِّر عن نفسها بـ(أهل الحديث) و(أهل السنة) كأشهر الإطلاقات بعد ظهور الخلاف العقائدي، وبعد رحيل أحمد وصعود مركزيته في جانب الاعتقاد بدأ يظهر تدريجيًّا مسمىٰ جديدٌ يزاحم مسمىٰ (أهل الحديث) وهو: (الحنابلة)، وأصبح هذا المسمىٰ بشكل تدريجي لا يحيل فقط إلىٰ التمايز الفقهي، وإنَّما يستخدم كذلك في بيان التمايز العقائدي، تمامًا كما حصل مع مسمىٰ (أهل الحديث)، وحصل ذلك بشكل بارز مع ظهور الأشعري، حيث بدأ التمايز يحصل بين الحنابلة والأشاعرة.

وعن ذلك استطاع البعض الجمع بين الانتماء الحنبلي والانتماء الشافعي أو المالكي مثلًا، فالأول يحيل إلىٰ الانتماء العقائدي والثاني يحيل إلىٰ الانتماء الفقهي، فلم يعد غريبًا أن نجد من يصف نفسه بأنَّه: (شافعي) في الفروع (حنبلي) في الأصول، كما قال أحد العلماء: «نحن في الأصول علىٰ مذهب أحمد بن حنبل رحمه الله، وفي الفروع علىٰ مذهب الشافعي»[(٢)]، وآخر يصف نفسه بأنَّه (مالكي) في الفقه

---

(١) «الإبانة»، الأشعري، (ص/ ٤٣).

(٢) «ذيل طبقات الجنابلة»، ابن رجب، (١/ ٤٠).

(حنبلي) في الاعتقاد، كما يقول السلطان محمد بن عبد الله المالكي: «وأنا في نفسي أتبع الأئمة الأربعة في أبواب العبادة، ولا نفرق بين واحد فيها ... وأمَّا في غير أبواب العبادة كالنكاح والطلاق والبيوع والحبس والهبة والعتق وغير ذلك، فلا أتبع إلَّا مذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لأنِّي مالكي المذهب حنبلي الاعتقاد، مع أنِّي مؤمن بأنَّ الإمام أحمد علىٰ اعتقاد الأئمة الثلاثة، وأنَّهم كلهم علىٰ هدىً من ربهم»[(١)].

ولم يكن مذهب أهل الحديث خلال هذه المرحلة مقتصرًا علىٰ الحنابلة الذين بدوا فيه كممثلين لاعتقاد أهل الحديث، بل كانت هناك شخصيات أخرىٰ خارج دائرة الحنابلة تمثل خط أهل الحديث، ممَّا يمكن معه القول: إن تمثيل مدرسة أهل الحديث-خلال هذه المرحلة- استمر في خطين:

الخط الأول: ينتسب لدائرة أهل الحديث بمسماها العام، والخط الثاني: ينتسب لدائرة أكثر خصوصية وهي دائرة الحنابلة.

في الخط الأول، تحضر مجموعة من الأسماء التي ساهمت في تدوين مذهب أهل الحديث، مثل: ابن القصاب (ت: ٣٦٠هـ) -صاحب الاعتقاد القادري، ومؤلف كتاب «نكت القرآن» الذي كان من أهم مقاصد تأليفه الرد علىٰ المخالفين في الاعتقاد-، وأبوالشيخ الأصبهاني (ت: ٣٦٩)، والدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)، وابن شاهين (ت: ٣٨٥هـ)، وابن زمنين (ت: ٣٩٩هـ)، ومن بعدهم: اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، والسجزي (ت٤٤٤هـ)، وابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ)، والسمعاني (ت: ٤٨٩هـ)، والبغوي (ت: ٥١٦هـ)، وأبوالقاسم الأصبهاني (ت٥٣٥).

وقد استمر هذا الخط علىٰ نفس مبادئ أهل الحديث في مرحلتهم السابقة:

مقرون أولًا: باعتماد دلالة الظاهر في تفسير النص:

يقول ابن القصاب في الأساس الذي يُبنىٰ عليه هذا المبدأ: «والقرآن نازل بلغة العرب الذين يشيرون إلىٰ المعاني تارة، ويؤكدون تارة، في لسانها من السعة ما فيه»[(٢)].

---

(١) «طبق الأرطاب فيما اقتطفناه من مسانيد الأئمة وكتب مشاهير المالكية والإمام الحطاب»، محمد العلوي، (ص/ ٤١).

(٢) «نكت القرآن»، ابن القصاب، (٢/ ٤٣).

ويعول ابن القصاب كثيرًا علىٰ اللغة في الرد علىٰ خصومه، ويعزوا كثيرًا من الغلط في مجال الاعتقاد إلىٰ اللغة فيقول-مثلًا-: «ولا أحسب المرجئة المساكين أوتوا إلا من قلة بصرهم باللغة»[(١)].

وبناء علىٰ ذلك؛ فإنَّه يسند ترجيحه في التفسير علىٰ أنَّ الأصل هو الظاهر، فيقول: «وما قلناه -هاهنا- ظاهره أن يكون الرسول تفسيرا للذكر، والظاهر أولىٰ من الاحتمال»[(٢)].

ويقول في ترجيح آخر: «مع أنَّه لو كان غير محال أيضًا ما جاز ترك ما يقتضيه ظاهر اللفظ من كلام اللهﷻ بقول البشر إذا لم يتفقوا عليه»[(٣)].

أمَّا بخصوص الصفات فهو يحملها علىٰ الحقيقة ولا يستخدم فيها المجاز، فيقول: «ولا يوصف الله إلَّا بما وصف نفسه أو وصفه رسوله ﷺ، وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها نبيه فهي صفة حقيقة لا صفة مجاز»[(٤)].

وبناءً علىٰ اعتماده لدلالة الظاهر يرد علىٰ من تأول آية: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، فيقول: «فظاهر الناظرة: الناظرة بالأعين، ومن قال: الناظرة بمعنىٰ: منتظرة فقد ترك الظاهر، وإن كانت اللغة محتملة لما قال في بعض الأوقات»[(٥)].

وعلىٰ قاعدة الظاهر يبني السجزي (ت: ٤٤٤هـ) موقفه من التأويل، فيحكم علىٰ أن تأويل ظاهر آيات الصفات ضلال، فيقول: «فقول المتكلمين في نفس الصفات، أو إثباتها بالعقل، أو حمل علىٰ تأويل مخالف للظاهر ضلال»[(٦)].

ويقول في موطن آخر: «الواجب أنْ يعلم أنَّ الله -تعالىٰ- إذا وصف نفسه بصفة هي معقولة عند العرب، والخطاب ورد بها عليهم بما يتعارفون بينهم، ولم يبين -سبحانه- أنَّها بخلاف ما يعقلونه، ولا فسرها النبي ﷺ لَمَا أداها بتفسير يخالف

(١) المصدر السابق، (١/ ٤٧٧).
(٢) «نكت القرآن»، ابن القصاب، (٤/ ٥٠٨).
(٣) المصدر السابق، (١/ ٩٧).
(٤) «سير أعلام النبلاء»، (١٦/ ٢١٤).
(٥) «نكت القرآن»، ابن القصاب، (١/ ٤٤١).
(٦) «رسالة السجزي»، (ص/ ١٢١).

الظاهر، فهي على ما يعقلونه ويتعارفونه»[1].

وابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ) يطبق قاعدة الظاهر (=الحقيقة) على الصفات، فيقول: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ... »[2].

والأمر نفسه عند السمعاني (ت: ٤٨٩هـ)، يقول عند قوله -تعالى-: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]: «والآية من المتشابهات، وروى أصحاب الحديث عن أُبيٍّ بن كعب ومجاهد، أنَّهما قالا في تفسير الآية: يأتي الله يوم القيامة في ظلل من الغمام.

وأمَّا أبوبكر محمد بن الحسن النقاش المفسر، فلم يتعرض للآية بشيء، وقال الزجاج: يحتمل معنى الآية من حيث اللغة: يأتي بما وعهدهم من العقاب.

قال الشيخ الإمام: والأولى في هذه الآية وما يشاكلها أن نؤمن بظاهره، ونكل علمه إلى الله -تعالى-، وننزه الله ﷻ عن سمات الحدث والنقص»[3].

ويجري هذا التعامل مع الظاهر حتى في غير الصفات، فيقول في تفسير قوله -تعالى-: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١]: «أي: إذا جعلنا له ما يُمَيِّز ويَعْقِلُ به. قيل: هو مذكور على طريق التمثيل لا على طريق الحقيقة، وعند أهل السنة: إنَّ لله -تعالى- في الموات والجمادات علمًا لا يقف عليه الناس، وقد قال في موضع آخر: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] وهو دليل على ما ذكرنا من قبل»[4].

ويقول أيضًا في قوله -تعالى-: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦]: «وأمَّا سجودهما، فقال ابن عباس: يسجدان إذا طلعت الشمس، وإذا مالت الشمس إلى أن تغرب. ويُقال: سجودهما هو ما سخرهما الله -تعالى- على مشيئته وأمره، والأولى هو أن يقال: إنَّ سجود الموات ثابت بنص الكتاب، هو على ما أراد الله -تعالى-،

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٥٢).

(٢) «التمهيد»، (٦/ ١٣٤).

(٣) «تفسير القرآن»، السمعاني، (١/ ٢١٠، ٢١١).

(٤) المصدر السابق، (٥/ ٤٠٨).

والعلم عند الله بحقيقته موكول إليه، وهو مذهب أهل السنة والجماعة»[1].

ويستخدم المنهج ذاته في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]: «قال بعضهم معناه: يخافون عذاب ربهم من فوقهم، والقول الثاني -وهو الأصح-: إنَّ هذه صفة العلو التي تفرد الله بها، وهو كما وصف نفسه من غير تكييف»[2].

ومقرون ثانيًا: باعتماد الدلالة النقلية في تأويل النص (الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

يُقر علماء هذه المرحلة من أهل الحديث بمبدأ انقسام الدلالة بين الظاهر والتأويل، بل يُصرح عدد منهم بفكرة المجاز، فابن القصاب -وهو أقدم من يمثل هذا الخط- يصرح باعتماد المجاز، فيقول مستنبطًا من إحدىٰ الآيات أنَّها: «دليل علىٰ إقامة المجاز مقام الحقائق»[3].

ويبني ابن القصاب فكرة إمكانية صرف الدلالة عن الظاهر علىٰ سعة اللسان العربي، فينكر علىٰ مَن لا يحسن التعامل مع الدلالات، فاللفظ -عنده- وإن كان الأصل أنَّه يحمل علىٰ ظاهره؛ فليس يعني ذلك أنَّ يحمل كل كلام عليه، بل الواجب النظر في سياق الكلام، يقول في ذلك: «وبلية القوم إضاعة النصح لدين الله، واتخاذ كل ما احتمله ظاهر الكلام دينًا، ولا يحفلون بتناقضه عليهم، ولا يعرفون مع ذلك سعة لسان العرب، وتصاريف الكلام وتعارضه، إنَّ في الكلام ما يحتمل وجوهًا مستعملة كلها، وفيه ما يحتمل وجهين لا يجوز استعمال أحدهما، وفيه ما لا يجوز استعمال ظاهره البتة»[4]. ويقول في موطن آخر: «**في القرآن أشياء لا يجوز استعمال ظاهرها بتة، إذا كان له معارض يدفعه**»[5].

ويقرر ابن عبد البر (ت: ٤٦٣) مبدأ الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل وانقسام

---

(١) المصدر السابق: (٥/ ٣٢٣).

(٢) المصدر السابق: (٣/ ١٧٧). وانظر مثالًا آخر: (٢/ ١٦٦).

(٣) «نكت القرآن»، القصاب، (٤/ ٣٧٧).

(٤) «نكت القرآن»، (١/ ٣٩٣)

(٥) المصدر السابق، (٢/ ٤٤). وانظر: (٤/ ١٩٤، ٢١٠).

الدلالة إلىٰ الحقيقة والمجاز، وأنَّه لا يجوز هذا الانتقال إلَّا بالدليل، فيقول: «ومن حق الكلام أنْ يحمل علىٰ حقيقته حتىٰ تتفق الأمة أنَّه أُريد به المجاز؛ إذ لا سبيل إلىٰ اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلَّا علىٰ ذلك، وإنَّما يوجه كلام الله إلىٰ الأشهر والأظهر من وجهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم؛ لأنَّه لو ساغ ادعاء المجاز لكلِّ مدعٍ ما ثبت شيء من العبارات»[1].

والسمعاني يقرر في كتابه «القواطع» أنَّ في القرآن مجازًا، «إذا ثبت جواز المجاز في القرآن والسنة، فكل مجاز حقيقة وليس كل حقيقة مجازًا»، وأنَّ اللفظ إذا كان له حقيقة ومجازٌ؛ وجب حمله علىٰ الحقيقة دون المجاز[2]، ويستدل لذلك، فيقول: «ثم الدليل علىٰ أنَّ في القرآن مجازًا قوله -تعالىٰ-: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ . . .، وقوله: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ . . .، وقوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ أي: شدته . . .»[3].

والدلائل التي يُعتمد عليها في التأويل تكاد تنحصر في (الدلائل النقلية)، سواء الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، يقول في ذلك القصاب: «الكلمة إذا كان لها ظاهر معروف، وباطن محتمل؛ لم يجز أنْ تزال عن ظاهرها المعروف إلىٰ باطنها المحتمل إلَّا بإجماع الأمة، أو بنص آية أو سُنة»[4]. ويقول في موضع آخر: «وهذا من المواضع التي يترك فيها الظاهر بشاهد من الكتاب والسُّنة والإجماع»[5].

أمَّا أداة العقل؛ فقد لقيت خلال هذه المرحلة نقدًا لاذعًا، فابن القصاب لا يعترف بدلالته في الدين، فيقول: «فهذا يُبين أنَّ العقل إذا خلا من النص غير مستعمل في الدين، وقد دخل في معنىٰ هذه الآية القائسون في الفقه، والمستعملون عقولهم من أهل البدع غير مراعين فيه خبر السماء الدال علىٰ حقائق الحق»[6].

---

(١) «التمهيد»، (٦: ١٢٥).

(٢) «قواطع الأدلة»، السمعاني، (١/ ٢٤٧).

(٣) المصدر السابق: (١/ ٢٤٥).

(٤) «نكت القرآن»، (١/ ١٨٠).

(٥) المصدر السابق، (٢/ ٦٠٢).

(٦) المصدر السابق، (١/ ٤٦٥).

وهو يحصر الأدلة في الكتاب والسنة والإجماع، فيقول في استنباطه من قوله -تعالىٰ-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾: «حجة علىٰ مَن يبتغي مع القرآن والسُّنة سواهما، ويلتمس الحجة في غيرهما، ولا يحرم القول بغيرهما، أو بالإجماع الذي عليه دلالتهما»[1].

ويعقد السجزي (ت٤٤٤) في رسالته لأهل زبيد فصلًا جعله في (إقامة البرهان علىٰ أنَّ الحجة القاطعة هي التي يرد بها السمع لا غير، وأنَّ العقل آلة للتميز فحسب)، وسجَّل في هذا الفصل رؤيته الناقدة لاستخدام العقل في باب الاعتقاد، وممَّا قاله فيه: «لم يدعُ النبيُّ إلىٰ المحاجة بالعقل أحدًا ولا أمر بذلك أمته . . . »، واستخلص من النصوص القول بـ«المنع من الرجوع إلىٰ العقل في المعتقدات»، وأنه «لاخلاف بين الفقهاء في أنَّ الكفار والملحدين لا يجب أن يناظروا بالعقليات»، وأنَّ«الوحي لا يقابل بالعقل، ولا خلاف بين المسلمين في أنَّ كتاب الله لا يجوز رده بالعقل، بل العقل دل علىٰ وجوب قبوله والائتمام به»، «واتفق السلف علىٰ أنَّ معرفة الله من طريق العقل ممكنة غير واجبة»[2].

أمَّا السمعاني؛ فقد كان العالم الأكثر نقدًا للعقل من بين كل رجال هذه المرحلة في كتابه «الانتصار إلىٰ أهل الحديث»، حتىٰ إنَّها تُشكِّل العلامة الفارقة بين أهل الحديث ومخالفيهم، فيقول في ذلك: «واعلم أنَّ فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل؛ فإنَّهم أسسوا دينهم علىٰ المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعًا للمعقول، وأمَّا أهل السُّنة قالوا: الأصل الاتباع، والعقول تبع، ولو كان أساس الدين علىٰ المعقول لاستغنىٰ الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات الله عليهم»[3].

❋ ❋ ❋

أمَّا الخط الثاني وهو خط الحنابلة، فقد كان الحنابلة كتلة واحدة، حتىٰ ظهر الأشعري الذي أبدىٰ الرغبة في الاقتراب من مذهب أحمد في الاعتقاد من خلال

---

(١) «نكت القرآن»، (١/ ١٧٢).

(٢) «رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد»، (ص/ ٩١-٩٥).

(٣) «الحجة»، الأصبهاني، (١/ ٣٢٠، ١٣٢).

تأليفه لكتابه «الإبانة» وتصريحه في مقدمته بأنَّه يسير فيه علىٰ خطىٰ أحمد بن حنبل، إلَّا أنَّ هذه الخطوة لم تنجح ولم تُقرِّبه من الحنابلة، وهذا ما جعل أبا علي الأهوازي يعتبر ذلك من الأشعري تزلفًا للحنابلة، فيقول: «وللأشعري كتاب في السنة قد جعله أصحابه وقاية لهم من أهل السنة، يتولون به العوام من أصحابنا، سماه كتاب «الإبانة»، صنَّفه ببغداد لمَّا دخلها، فلم يقبل ذلك منه الحنابلة وهجروه»[1]، ويذكر الحنابلة في هذا السياق قصة عن البربهاري، وأنَّ أبا الحسن الأشعري لمَّا دخل بغداد جاء إليه، فجعل يقول: رددتُ علىٰ الجُبائي، وعلىٰ أبي هاشم، ونقضتُ عليهم وعلىٰ اليهود والنصارىٰ والمجوس، وقلتُ لهم، وقالوا، وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت؛ **قال له البربهاري**: ما أدري ممَّا قلت قليلًا ولا كثيرًا، ولا نعرف إلَّا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. فخرج الأشعري من عنده وصنف كتاب «الإبانة»، فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغداد إلىٰ أن خرج منها[2].

وقد شكك ابن عساكر في صحة هذه القصة[3]، والمقصود هو الإشارة إلىٰ أنَّ الحنابلة في هذه المرحلة لم يقتربوا من الأشعرية في موافقهم، بل لا زالوا يمثلون كتلة واحدة.

وإذا كان الأشعري لم يحقق أمله في إحداث تقارب مع الحنابلة في هذه الطبقة؛ فإنَّ ذلك قد تحقق علىٰ يد الرجل الثاني في المذهب وهو الباقلاني، الذي اقترب من التميميين من الحنابلة، يقول ابن تيمية في وصف هذا التقارب: «وكان بين التميميين وبين القاضي أبي بكر وأمثاله من الائتلاف والتواصل ما هو معروف، وكان القاضي أبو بكر يكتب أحيانًا في أجوبته في المسائل محمد بن الطيب الحنبلي ويكتب أيضًا الأشعري؛ ولهذا توجد أقوال التميميين مقاربة لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كلاب وعلىٰ العقيدة التي صفنها أبو الفضل التميمي اعتمد أبو بكر البيهقي في الكتاب الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد لما أراد أن يذكر عقيدته»[4].

(١) نقله ابن تيمية في «الفتاوىٰ الكبرىٰ»، (٥/ ٣٤١).
(٢) «طبقات الحنابلة»، ابن أبي يعلىٰ، (٢/ ١٨). و«السير»، الذهبي، (٥/ ٩٠).
(٣) «تبين كذب المفتري»، ابن عساكر (ص/ ٣٩٠، ٣٩١).
(٤) دره التعارض، (٢/ ١٧).

ومع حصول هذا التقارب الأشعري- الحنبلي في فترة الباقلاني بدأ الانقسام الحقيقي داخل الجسم الحنبلي، فأصبحنا بعد هذه الفترة الزمنية من تطور الفكر الحنبلي العقائدي أمام حنبليات، ولسنا أمام حنبلية واحدة، بعضها يميل إلىٰ الغلو في اعتبار الظاهر، وبعضها يميل إلىٰ التأويل ويقترب من مدرسة المتكلمين، وبعضها أخذ طريقًا وسطًا وبقي إلىٰ حدٍّ كبير يسير علىٰ نسق مذهب أهل الحديث، وبيان تلك الحنبليات، كالتالي:

الحنبلية الأولىٰ التي تميل إلىٰ التأويل، وعلىٰ هذه الطريقة سار التميميون من الحنابلة الذي تقاربوا مع الأشاعرة (الباقلاني)، وهم: أبو الحسن التميمي (ت: ٣٧١هـ)، وعبدالواحد التميمي (ت: ٤٠١هـ) صديق الباقلاني، ورزق الله التميمي (ت: ٤٨٨هـ)[١].

يقول ابن تيمية في توصيف حالهم: «وأمَّا التميميون كأبي الحسن، وابن أبي الفضل، وابن رزق الله؛ فهم أبعد عن الإثبات، وأقرب إلىٰ موافقة غيرهم وألين لهم؛ ولهذا تتبعهم الصوفية، ويميل إليهم فضلاء الأشعرية، كالباقلاني والبيهقي؛ فإنَّ عقيدة أحمد التي كتبها أبو الفضل هي التي اعتمدها البيهقىٰ مع أن القوم ماشون علىٰ السنة»[٢].

لكن الأمر فيما يتعلق بالتأويل سيتجاوز ذلك؛ فإذا كان التميميون قد اقتربوا من شيوخ الأشاعرة؛ فإنَّ ابن عقيل (ت: ٥١٣هـ) سيذهب إلىٰ ما هو أبعد، وسيقترب من شيوخ المعتزلة؛ لتصبح مادته الكلامية مأخوذة منهم، يقول في ذلك ابن تيمية: «وأمَّا ابن عقيل، فإذا انحرف وقع في كلامه مادة قوية معتزلية في الصفات والقدر، وكرامات الأولياء، بحيث يكون الأشعري أحسن قولًا منه، وأقرب إلىٰ السنة»[٣].

وهذا ما جعل الحنابلة الآخرين يقفون من ابن عقيل موقف النقد والتحذير إلىٰ الدرجة التي أوقعت فتنة بين الحنابلة، كما يحكي ذلك ابن الجوزي، فيقول: «في

---

(١) «طبقات الحنابلة»، (٢/ ١١٩، ١٧٩)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٧٧ - ٨٥)، و«سير أعلام النبلاء»، (١٧/ ٢٧٣).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (٦/ ٥٣).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ»، (٦/ ٥٣).

ربيع الآخر (عام ٤٦١هـ) جرت فتنة لأجل أبي الوفاء بن عقيل، وكان أصحابنا قد نقموا عليه تردده إلىٰ أبي علي بن الوليد لأجل أشياء كان يقولها»[١].

ويذكر ابن رجب نقمة الحنابلة عليه، فيقول: «وكان أصحابنا ينقمون علىٰ ابن عقيل تردده إلىٰ ابن الوليد، وابن اللبان شيخي المعتزلة، وكان يقرأ عليهما سرًّا، ويظهر فيه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السُّنة، وتأويل لبعض الصفات، ولم يزل فيه بعض ذلك إلىٰ أن مات رَحِمَهُ اللهُ»[٢]، ويقول الذهبي: «وكانوا ينهونه عن مجالسة المعتزلة، ويأبىٰ حتىٰ وقع في حبائلهم، وتجسر علىٰ تأويل النصوص، نسأل الله السلامة»[٣].

ولم يكن موقف الحنابلة من ابن عقيل مختلفًا عن موقفهم من شخصية أخرىٰ تُعتبر امتدادًا له، وهي شخصية ابن الجوزي، فابن رجب يذكر سبب نقمة الحنابلة عليه، فيقول: «ومن أجله -أي: التأويل- نقم عليه جماعة من مشايخ أصحابنا وأئمتهم ميله إلىٰ التأويل في بعض كلامه . . . ولا ريب أنَّ كلامه في ذلك مضطرب مختلف»[٤].

وقد أحدث هذا الخط التأويلي أزمة عند الحنابلة، يُعبر عنها الفقيه الحنبلي أبو العباس أحمد بن الحسين العراقي (ت: ٥٨٨هـ) في سؤاله الذي أرسله إلىٰ أبي العلاء الحسن الهمذاني الحنبلي (ت: ٥٦٩هـ)، ودفعه إلىٰ تأليف رسالته «فُتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذم الاختلاف»، حيث يقول في سؤال طويل: «وكان السبب المستدعي لصدورها: ما قد ظهر من الفساد، وانتشر من البدع في أقطار البلاد . . . بحيث إنَّ جماعة من أهل السُّنة نسجت فيهم الآراء، فكانت الفتنة العظيمة، والمحنة الجسمية؛ لأنَّ الخصوم قد قلَّ بهم الاستيناس، ووقع بهم الإياس، فلا كلام فيهم . . . وإنَّما الشكوىٰ إلىٰ الله من قوم إلىٰ مذهب أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ينتمون، وبالسُّنة يتوسمون، ويدعون التمسك بقوله وفعله، ويُقرون بفضله ونبله، وهم مع ذلك يخالفون نصوصه، ويطرحون عمومه وخصوصه، فكأنَّهم يدعون إليه ويبعدون منه، وينهون عنه وينأون عنه، ويسلطون علىٰ ما جاء في الصفات من الأخبار والآيات

---

(١) المنتظم، (١٦/ ١١٣).

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٤٤).

(٣) «سير أعلام النبلاء»، (١٩/ ٤٤٧).

(٤) «ذيل طبقات الحنابلة»، (٣/ ٤١٤).

ما سلّطه المتكلمون من التأويل، ويسلكون فيه مسالك أهل الإلحاد والتعطيل، ونحن نشكو إلىٰ سيدنا ما قد وقعنا فيه، **ونشير إلىٰ بعض ما لا يمكننا استقصاؤه:**

فإذا أريناهم كلام السلف عليها قالوا: هذا مذهب أهل الحديث ولا يلزم الفقهاء الأخذ به.

ومهما سمعوه من أحاديث الصفات تأولوه وصرفوه عن حقيقته أو ردوه . . .

وكثير من أصحابنا يخالط أرباب الكلام والجدل، وينقل عنهم فظيع الأقوال، ويلقيه إلىٰ العوام . . .

وقد عظمت البلية، وعظمت الفتنة، وكثرت الحيرة، والمخلّط أكبر في الصدور من المحقق.

ومع ذلك؛ فقد قلَّ أنصارنا، ومات أصحابنا، واتفق لنا وفاة القاضي الإمام أبي يعلىٰ، ووفاة الوزير عون الدين (=ابن هبيرة) -رحمهما الله-، وقد كنا لا نخلو من طارق من أهل السنة وقد انقطعت الطريق، وقلَّ مجيء أهل السنة إلينا، وكثرة طروق أهل البدع الشام»[1].

❁ ❁ ❁

وأمَّا الحنبلية الثانية؛ فهي التي تميل إلىٰ الزيادة في إثبات الظواهر: وفي مقدمتهم يقف أبو عبد الله الحسن بن حامد (ت: ٤٠٣هـ)[2]، وعلىٰ هذه الطريقة سار أبو يعلىٰ الفراء (ت: ٤٥٨هـ)، وتلميذه ابن الزاغوني (ت: ٥٢٧هـ).

والمبدأ الذي يُقرره أبويعلىٰ في هذا الباب يلخصه في قوله: «إنَّ آي الكتاب قسمان:

أحدهما: محكم تأويله تنزيله، يفهم المراد منه بظاهره.

وقسم هو متشابه، لا يعلم تأويله إلَّا الله، ولا يوقف علىٰ معناه بلغة العرب، بدليل قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وقوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾،

(١) «فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذم الاختلاف»، أبوالعلاء الهمذاني، (ص/ ٢٨ - ٣٢).
(٢) «طبقات الحنابلة»، (٣/ ٣٠٩).

فالواو هنا للاستئناف، وليست عاطفة.

كذلك أخبار الرسول ﷺ جاريةٌ هذا المجرىٰ، ومُنزّلة علىٰ هذا التنزيل، منها البيِّن المستقل في بيانه بنفسه، ومنها ما لا يوقف علىٰ معناه بلغة العرب»[1]

ويقول في نقد المبدأ المقابل وهو التأويل: «واعلم أنّه لا يجوز رد هذه الأخبار علىٰ ما ذهب إليه جماعة من المعتزلة.

ولا التشاغل بتأويلها علىٰ ما ذهب إليه الأشعرية.

والواجب حملها علىٰ ظاهرها، وأنَّها صفات الله -تعالىٰ-، لا تشبه سائر صفات الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد التشبيه فيها، لكن علىٰ ما رُوي عن أحمد وغيره من أئمة أصحاب الحديث أنَّهم قالوا في هذه الأخبار: أمِرُّوها كما جاءت، فحملوها علىٰ ظاهرها في أنَّها صفات لله -تعالىٰ- لا تشبه سائر الموصوفين»[2].

أما ابن الزاغوني فيتابعه شيخه في ذلك، فيُقرر مبدأ انقسام الدلالة إلىٰ حقيقة ومجاز، وشروط الانتقال عن الظاهر، فيقول: «لا شكَّ أنَّ الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلىٰ المجاز، إنَّما يكون بأحد ثلاثة أشياء:

أحدها: أن يعترض علىٰ الحقيقة مانع يمنع من إجرائها علىٰ ظاهر الخطاب.

والثاني: أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلىٰ مجازها.

والثالث: أن يكون المحل لا يصلح لها، فيفتقر إلىٰ الانتقال عنها إلىٰ مجازها»[3].

وبناءً علىٰ ذلك يقرر منهجه في التأويل العقائدي لآيات الصفات، فيقول: «ولأنَّ الأصل في هذا إنَّما هو اتباع النقل؛ فإنَّا لم نثبته له -تعالىٰ- ذلك علىٰ طريق الاستخراج والتخيير، وإنَّما أثبتناها بطريق النقل والتلقي بالقبول وهو الإجماع.

فإذا ورد نقل يلزم العمل به ويصلح لإثبات العلم بطريقه وكان ممَّا يصح نسبته إلىٰ ذاته، ويمكن إجراؤه تحت قوله -تعالىٰ-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]،

---

(١) «إبطال التأويلات»، (ص/ ٥٩).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٤٣، ٤٤).

(٣) «الإيضاح»، ابن الزاغوني، (ص/ ٢٨٦).

ولا مانع من ذلك، وجب القول به من غير تشبيه ولا تمثيل وامتنع التأويل فيه للغنية عنه»[1].

وقد ألَّف أبو يعلىٰ كتابه «**إبطال التأويلات**» في تقرير مذهبه في الإثبات، ألَّفه ردًّا علىٰ كتاب ابن فورك «**مشكل الحديث**»، وذهب فيه إلىٰ إثبات ظواهر النصوص وبالغ في الإثبات، حتىٰ أحدث فتنة بسبب ذلك، يقول الذهبي: «وجمع كتاب «**إبطال تأويل الصفات**»، فقاموا عليه لما فيه من الواهي والموضوع، فخرج إلىٰ العلماء من القادر بالله المعتقد الذي جمعه، وحُمِل إلىٰ القادر كتاب «**إبطال التأويل**»، فأعجبه، وجرت أمور وفتن نسأل الله العافية، ثم أصلح بين الفريقين الوزير علي بن المسلمة . . .»[2].

ويقول ابن الأثير في أحداث (سنة ٤٢٩هـ): «وفيها أنكر العلماء علىٰ أبي يعلىٰ بن الفراء الحنبلي ما ضمَّنه كتابه من صفات الله ﷻ المشعرة بأنَّه يعتقد التجسيم، وحضر أبو الحسن القزويني الزاهد بجامع المنصور، وتكلم في ذلك، تعالىٰ الله عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا»[3].

بل يذكر ابن تيمية أنَّ هناك من الحنابلة مَن قام عليه يقول في ذلك: «ولهذا وغيره تكلم رزق الله التميمي وغيره من أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلىٰ لهذا الكتاب بكلام غليظ، وشنَّع عليه أعداؤه بأشياء هو منها بريء، كما ذكر هو ذلك في آخر الكتاب . . . مع أنَّ هؤلاء، وإن كانوا نقلوا عنه ما هو كذب عليه، ففي كلامه ما هو مردود نقلًا وتوجيهًا . . .»[4].

وقد وجَّه ابن الجوزي الحنبلي (ت: ٥٩٧هـ) سهام النقد علىٰ هذا الاتجاه في مفتتح كتابه «**دفع شبه التشبيه**» عندما قال: «اعلم -وفَّقك الله تعالىٰ- أنِّي لمَّا تتبعت مذهب الإمام أحمد -رحمه الله تعالىٰ- رأيته رجلًا كبيرَ القدر في العُلوم، قد بالغ -رحمة الله عليه- في النظر في علوم الفقه ومذاهب القدماء، حتىٰ لا تأتي مسألة إلَّا وله فيها نصٌّ أو تنبيه؛ إلَّا أنَّه علىٰ طريق السلف، فلم يُصنِّف إلَّا المنقول، فرأيت مذهبه خاليًا

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٢٩٣).

(٢) «سير أعلام النبلاء»، (١٨/ ٩٠).

(٣) «الكامل في التاريخ»، ابن الأثير، (٨/ ١٦).

(٤) «درء تعارض العقل والنقل»، (٥/ ٢٣٧، ٢٣٨).

من التصانيف التي كثر جنسها عند الخصوم . . . ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد، وصاحبه القاضي، وابن الزاغوني فصنَّفُوا كُتبًا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلىٰ مرتبة العوام، فحملوا الصفات علىٰ مُقتضىٰ الحس. فسمعوا أنَّ الله -تعالىٰ- خلق آدم علىٰ صورته، فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا علىٰ الذات، وعينين وفمًا ولهواتٍ وأضراسًا . . . ويدين وأصابعَ وكفًّا وخنصرًا، وإبهامًا وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين. وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس. وقالوا: يجوز أنْ يُمسَّ ويَمسَّ، ويُدني العبد من ذاته. وقال بعضهم: ويتنفَّس. ثم يرضون العوام بقولهم: لا كما يعقل . . . ثم يتحرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في التشبيه. وقد تبعهم خلق من العوام. فقد نصحت التابع والمتبوع، فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل يقول وهو تحت السياط: «كيف أقول ما لم يقل». فإيَّاكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه . . . فلو أنَّكم قلتم: نقرأ الأحاديث ونسكت ما أنكر عليكم أحد، إنَّما حمْلكم إياها علىٰ الظاهر قبيح، فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه. ولقد كسيتم هذا المذهب شينًا قبيحًا حتىٰ صار لا يقال حنبلي إلَّا مجسم . . .»[(١)].

وقال في آخره: «ولمَّا علم بكتابي هذا جماعة من الجهال، لم يعجبهم لأنَّهم أَلِفُوا كلام رؤسائهم المجسمة فقالوا: ليس هذا المذهب. قلت: ليس مذهبكم ولا مذهب من قلدتم من أشياخكم، فقد نزهت مذهب الإمام أحمد، ونفيت عنه كذب المنقولات، وهذيان المقولات، غير مقلد فيما أعتقده . . .»[(٢)].

أمَّا ابن تيمية؛ فله منحىٰ آخر في نقده لهذا الاتجاه من الحنابلة من جهتين:

الجهة الأولىٰ: أنَّه لا يراهم ممثلين لمذهب أهل الحديث بالرغم من تبنيهم لمبدأ القول بالظاهر ونقد التأويل، فلا يرىٰ في قولهم بالظاهر تعبيرًا عن مواقف أهل الحديث، بل يراهم أقرب لابن كلاب والأشعري، فيقول: «وابن الزاغُوني، والقاضي أبو يعلىٰ، ونحوهما وإن كانوا يقولون بإمرار المجيء والإتيان علىٰ ظاهره،

(١) «دفع شبهة التشبيه»، ابن الجوزي، (ص/ ٤).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٦٧).

فقولهم في ذلك من جنس قول ابن كُلاب، والأشعري. فإنَّه -أيضًا- يمنع تأويل النزول والإتيان والمجيء، ويجعله من الصفات الخبرية، ويقول: إنَّ هذه الأفعال لا تستلزم الأجسام، بل يوصف بها غير الأجسام. وكلام ابن الزاغوني في هذا النوع، وفي استواء الرب علىٰ العرش هو موافق لقول أبي الحسن نفسه»[1].

ويدرج موقفهم ضمن موقف التفويض، فيقول: «ومنهم من يقول: بل تجري علىٰ ظاهرها، وتحمل علىٰ ظاهرها، ومع هذا؛ فلا يعلم تأويلها إلَّا الله. فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلًا يخالف ظاهرها، وقالوا -مع هذا- إنَّها تحمل علىٰ ظاهرها. وهذا ما أنكره ابن عقيل علىٰ شيخه القاضي أبي يعلىٰ في كتاب «**ذم التأويل**» . . .»[2].

ويقول في موطن أكثر توضيحًا: «ثم كثير منهم يذمون ويبطلون تأويلات أهل البدع من الجهمية والمعتزلة وغيرها وهذا جيد؛ لكن قد يقولون تجري علىٰ ظواهرها، وما يعلم تأويلها إلَّا الله، فإن عنوا بظواهرها ما يظهر منها من المعاني كان هذا مناقضا لقولهم إنَّ لها تأويلًا يخالف ظاهرها لا يعلمه إلَّا الله، وإن عنوا بظواهرها مجرد الألفاظ: كان معنىٰ كلامهم أنَّه يتكلم بهذه الألفاظ ولها باطن يخالف ما ظهر منها وهو التأويل وذلك لا يعلمه إلَّا الله.

وفيهم من يريد بإجرائها علىٰ ظواهرها هذا المعنىٰ وفيهم من يريد الأول وعامتهم يريدون بالتأويل المعنىٰ الثالث، وقد يريدون به الثاني؛ فإنَّه أحيانًا قد يفسر النص بما يوافق ظاهره وتبين من هذا [أنَّه] ليس من التأويل الثالث، فيأبون ذلك ويكرهون تدبر النصوص والنظر في معانيها، أعني: النصوص التي يقولون إنَّه لم يعلم تأويلها إلا الله»[3].

والجهة الثانية: مبالغتهم في الإثبات التي تجعلهم يستدلون حتىٰ بالضعيف والموضوع من الأخبار، يقول في ذلك: «وهو وإن أسند الأحاديث التي ذكرها وذكر من رواها، ففيها عدة أحاديث موضوعة كحديث الرؤية عيانًا ليلة المعراج ونحوه، وفيها أشياء عن بعض السلف رواها بعض الناس مرفوعة، كحديث قعود الرسول ﷺ

---

(١) «الفتاوىٰ»، (١٦/ ٣٩٣).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ١٥، ١٦).

(٣) «الفتاوىٰ»، (١٧/ ٣٥٩).

علىٰ العرش، رواه بعض الناس من طرق كثيرة مرفوعة، وهي كلها موضوعة ولهذا وغيره تكلم رزق الله التميمي وغيره من أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلىٰ لهذا الكتاب بكلام غليظ، وشنع عليه أعداؤه بأشياء هو منها بريء، كما ذكر هو ذلك في آخر الكتاب . . . مع أنَّ هؤلاء وإن كانوا نقلوا عنه ما هو كذب عليه، ففي كلامه ما هو مردود نقلًا وتوجيهًا»[1].

❁ ❁ ❁

بقي من الحنابلة، من يُمثِّل الحنبلية الثالثة، وهي التي ظلت متمسكة بخط أهل الحديث، وعلىٰ هذه الطريقة سار ابن بطة (ت: ٣٨٧هـ)، والآجري (ت: ٣٦٠هـ)[2]، وابن منده (ت: ٣٩٥هـ)، صاحب كتاب «**الرد علىٰ الجهمية**»، و«**التوحيد**»، و«**الإيمان**»، ومن بعدهم: ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ).

يقول ابن تيمية في وصف هذا الخط الحنبلي: «وأمَّا أبو عبد الله بن بطة فطريقته طريقة المحدثين المحضة، كأبي بكر الآجُريِّ في الشريعة، واللالكائي في السنن، والخَلال مثله قريب منه، وإلىٰ طريقته يميل الشيخ أبو محمد، ومتأخرو المحدثين»[3].

فابن بطة (ت: ٣٨٧هـ) يقول في تقرير المنهج العقائدي الذي يتبعه في التعامل مع نصوص هذا الباب: «وكل ما جاء من هذه الأحاديث، وصحت عن رسول الله ﷺ ففرض علىٰ المسلمين: قبلوها، والتصديق بها، والتسليم لها، وترك الاعتراض عليها، وواجب علىٰ من قبلها، وصدق بها أن لا يضرب لها المقَاييس، ولا يتحمَّل لها المعاني والتفاسير؛ لكن تمر علىٰ ما جاءت لا يقال فيها: لم ولا كيف: إيمانًا بها وتصديقًا، ونقف من لفظها، وروايتها حيث وقف أئمتنا وشيوخنا، وننتهي منها حيث انتهىٰ بنا، كما قال المصطفىٰ نبينا ﷺ بلا معارضة، ولا تكذيب، ولا تنقير، ولا تفتيش»[4].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، (٥/ ٢٣٧، ٢٣٨)

(٢) وفي نسبته للحنابلة خلاف. انظر: «مقدمة تحقيق كتاب الشريعة»، (١/ ١٥٩).

(٣) «الفتاوىٰ»، (٦/ ٥٣).

(٤) «الإبانة»، (الرد علىٰ الجهمية)، (٣/ ٢٤٤).

وينتقد زيادة البحث والتنقيب في هذه الأمور -كما هو موقف أهل الحديث- فيقول: «فإنَّ التنقيب والبحث يوقع الشكَّ، ويزيل القلب عن مستقر الإيقان، ويزحزحه عن طمأنينة الإيمان؛ فإنَّ كثيرًا من الناس فتنوا بكثرة السؤال، والتنقير، والفحص عن معاني أحاديث، فلم يزالوا بذلك، وعلىٰ ذلك حتىٰ أُشربوا في قلوبهم الفتن والمحن، فلججوا في بحار الشك، فصار بهم إلىٰ رد السنن، والتكذيب لما جاء في نص التنزيل، وما صحت به الرواية عن الرسول.

وقالوا: لا نقبل، ولا يجوز أن نصف الله إلَّا بما قبله المعقول . . .»[1].

وابن بطة وإن أنكر التأويل؛ إلَّا أنَّ الظاهر من كلامه إثبات المجاز، لكنَّه لا يرىٰ استخدامه في هذا الباب، ويدل علىٰ ذلك قوله: في تفسير آية ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾: «فأدخل ﴿تَكۡلِيمٗا﴾ تأكيدًا للكلام ولنفي المجاز؛ فإنَّه لا جائز أن يقول إنسان: كلمت فلانًا في كتابي وعلىٰ لسان رسولي تكليمًا»[2].

وكذلك الأمر عند ابن منده (ت: ٣٩٥هـ)؛ فهو يقرر نفس منهج أهل الحديث في التسليم، وإقرار الظواهر، واجتناب التأويل، فيقول في بيان الواجب في ذلك وهو: «التسليم لما أخبر الله في تنزيله، وبينه الرسول ﷺ عن كتابه مع اجتناب التأويل والحجود وترك التمثيل والتكييف»، والسبب في ذلك: أنَّ الرسول ﷺ «بيّن مراد الله ﷻ فيما أظهره لعباده من ذكر نفسه وأسمائه وصفاته، وكان ذلك مفهومًا عند العرب غير محتاج إلىٰ تأويلها»[3].

ويمثل ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ) أهم شخصية في هذا الاتجاه من حيث تصديه للتأويل ونقده له، وأهم ما كتبه في ذلك رسالته في «ذم التأويل»، التي صدَّرها بقوله: «ومذهب السلف -رحمة الله عليهم-، الإيمان بصفات الله -تعالىٰ- وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، أو علىٰ لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها، ولا تجاوز لها ولا تفسير لها، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمروها كما جاءت، وردوا علمها إلىٰ

(١) المصدر السابق، (٣/ ٣١٣، ٣١٤).

(٢) «الإبانة الكبرىٰ»، (الرد علىٰ الجهمية)، (٢/ ٣٠٣).

(٣) «التوحيد»، ابن منده، (٣/ ٧).

قائلها، ومعناها إلىٰ المتكلم بها»[1].

وكما هو الحال في المرحلة السابقة من أن الجدل العقائدي ربما اضطر أصحابه للتأويل حتىٰ ولو كانوا من حيث المبدأ من المعترضين عليه، فلم يسلم رجال هذا الاتجاه الحنبلي الرافض للتأويل من الوقوع فيه، فبالرغم من كلام ابن منده السابق الذي رفض فيه التأويل، إلا أنه اضطر له في موقفه من حديث الصورة، الذي اتخذ موقفًا مشابهًا لموقف ابن خزيمة، يقول تعليقًا علىٰ حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: **«لا يقولنَّ أحدكم قبَّح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك؛ فإنَّ الله خلق آدم علىٰ صورته»**:

«هذا إسناد مشهور متصل صحيح . . . ومعناه صحيح، وإنَّما أراد النبي ﷺ بهذا الكلام أنَّ الله ﷻ خلق بني آدم علىٰ صورة آدم ﵇ فإذا شتم أحد من ولده ومن يشبه وجهه فقد شتم آدم ﵇ فنهي عن ذلك»[2].

ولمَّا ذكر ابن منده حديث موسىٰ ﵇ وأنَّه فقأ عين الملك قال: «وقوله: «فقأ عينه» ممَّا سكت عنه رواة الآثار، وروىٰ الحديث علىٰ التصحيح، وسمعت من يذكر أن معناه: فقأ عين حجته، واحتج بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﵁ قال: أنا فقأت عين الفتنة»[3].

وأخذ في تفصيل معاني (الوجه) الواردة في القرآن: «ومعنىٰ وجه الله ﷻ ها هنا علىٰ وجهين: أحدهما حقيقة. والآخر: بمعنىٰ الثواب.

فأمَّا الذي هو بمعنىٰ الوجه الحقيقة، ما جاء عن النبي ﷺ . . . ممَّا ذكروا فيه الوجه. وسؤال النبي بوجهه -جل وعز- . . .

وأمَّا الوجه الذي هو بمعنىٰ الثواب؛ فكقول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾، وقوله -تعالىٰ-: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ﴾ . . .»[4].

والخلاصة أنَّ الحنابلة في هذا الطور لم يكونوا علىٰ طريقة واحدة في التعامل مع

---

(١) «ذم التأويل»، ابن قدامة، (ص/ ٩).

(٢) «التوحيد»، ابن منده، (١/ ٢٢٣، ٢٢٤).

(٣) المصدر السابق، (٣/ ١٧٣).

(٤) «الرد علىٰ الجهمية»، (ص/ ١٠٢، ١٠٣).

إشكالية الظاهر والتأويل والتوفيق بينهما؛ بل كانوا علىٰ طرق شتىٰ، وهذا يعني أنَّنا لا نستطيع أن نطلق وصفًا عقائديًا عامًّا ينتظم جميع الحنابلة، يؤكد ذلك ابن تيمية بقوله: «ومازال في الحنبلية من يكون ميله إلىٰ نوع الإثبات، الذي ينفيه طائفة أخرىٰ منهم، ومنهم من يمسك عن النفي والإثبات جميعًا، ففيهم نفس النزاع الموجود في سائر الطوائف»[1].

ويقول في سياق آخر: «وليس للحنبلية في هذا اختصاص، ليس لهم قول في النفي والإثبات إلَّا وهو وما أبلغ منه موجود في عامة الطوائف»[2].

❁ ❁ ❁

المرحلة الثالثة: الكلام في مقابلة الكلام/ (نهايات منهج التأويل العقائدي عند أهل الحديث في المرحلة التيمية):

شكَّل ظهور ابن تيمية حقبة جديدة في مسار التأويل عند أهل الحديث، وقد كان ظهوره في وقتٍ تَسَيَّدَ فيه المذهب الأشعري، وأخذ حظه من الانتشار والتأثير، ولم يظهر داخل خط أهل الحديث من يقوم بمهمة الجدل العقائدي الكلامي التفصيلي لمقولاتهم، من هنا تحولت الممارسة الكلامية عند ابن تيمية من كونها ممارسة تدور داخل منطقة (الكلام الضروري)، إلىٰ أن دخلت منطقة الكلام الحاجي والتكميلي، ومن خلال هذا التوسع الكلامي استطاع ابن تيمية -بخلاف غيره- أن يبني منظومة كلامية لأهل الحديث لم تكن موجودة عند من سبقوه، وبالتالي أصبحنا أمام (كلام) يواجه (كلامًا)، وهذا ما جعل ابن تيمية محتاجًا لإعادة تأويل موقف أهل الحديث من علم الكلام كما سيأتي.

وهذا التطور التيمي في سياق التعامل مع الكلام ألقىٰ بظلاله علىٰ الممارسة التأويلية، فقد حمل ابن تيمية معه أثناء هذه الممارسة أفكارًا جوهرية مثَّلت منعطفًا منهجيًا في مسار التأويل عند أهل الحديث علىٰ مستويات عدة، كل مستوىٰ كان يفتح

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ الكبرىٰ»، (٤/ ١٦٦).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية»، (١/ ٢٥٠).

الطريق أمامه لولوج المستوىٰ الذي بعده، بَدءًا من الحنابلة، ثم أهل الحديث، ثم ما بعد أهل الحديث.

أوَّلًا: فيما يتعلَّق بالحنابلة، حاول ابن تيمية إعادة الحنابلة لمربع أهل الحديث بعد أن ظهروا باسمهم الممايز، وذلك من خلال أمرين:

(١) **كسر احتكار الحنبلية للاعتقاد؛** فقد شاع علىٰ لسان الحنابلة الاختصاص بالاعتقاد، حتىٰ وصل الأمر إلىٰ قول بعضهم: «مَن لم يكن حنبليًّا؛ فليس بمسلم»[(١)]، وقد حاول ابن تيمية تصحيح ذلك من خلال تفسيره لسبب اختصاص أحمد بالاعتقاد، وأنَّه راجع للواقعة التاريخية التي صدرته في المشهد الاعتقادي أكثر من كونه راجعًا لاختصاصه بمقولات ممايزة له عن غيره، يقول في بيان ذلك: «الإمام أحمد رحمه الله لمَّا انتهىٰ إليه من السنة، ونصوص رسول الله، أكثر ممَّا انتهىٰ إلىٰ غيره، وابتلي بالمحنة، والرد علىٰ أهل البدع أكثر من غيره؛ كان كلامه وعلمه في هذا الباب أكثر من غيره، فصار إمامًا في السنة أظهر من غيره، وإلَّا فالأمر كما قاله بعض شيوخ المغاربة العلماء الصلحاء، قال: المذهب لمالك والشافعي، والظهور لأحمد بن حنبل. يعنىٰ: أن الذي كان عليه أحمد عليه جميع أئمة الإسلام»[(٢)].

ويقول في سياق آخر: «والاعتقاد إنَّما أضيف إلىٰ أحمد؛ لأنَّه أظهره وبيَّنه عند ظهور البدع، وإلَّا فهو كتاب الله وسنة رسوله، حظ أحمد منه كحظ غيره من السلف: معرفته والإيمان به وتبليغه والذب عنه، كما قال بعض أكابر الشيوخ: الاعتقاد لمالك والشافعي ونحوهما من الأئمة، والظهور لأحمد بن حنبل ...»[(٣)].

(٢) **ومن جهة أخرىٰ حاول ابن تيمية جاهدًا فكَّ الارتباط بين الحنبلية وأهل الحديث/ أهل السنة**، حتىٰ إذا ما تم نقد الحنابلة لم يكن هذا النقد متوجهًا بالضرورة إلىٰ مذهب أهل السنة، يقول في ذلك: «... وإذا قُدِّر أنَّ في الحنبلية -أو غيرهم من طوائف أهل السنة- مَن قال أقوالًا باطلة، لم يبطل مذهب أهل السنة والجماعة

---

(١) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٢٠).

(٢) «الفتاوىٰ»، (٣/ ١٧٠).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، (٢/ ٣٢٧).

ببطلان ذلك، بل يُرد علىٰ من قال ذلك الباطل، وتنصر السنة بالدلائل»[1].

من خلال هذين الأمرين تخلَّص ابن تيمية من ربط عقائد أهل الحديث بالحنابلة وانتقل إلىٰ الارتباط الأوسع وهو أهل الحديث، وسبب حرصه علىٰ ذلك أن البعض كان يريد من ابن تيمية أن يبقىٰ حبيسًا داخل إطار الحنابلة، ومعبرًا عن وجهتهم العقائدية وحسب، فالوالي الذي حاكمه في مناظرة الواسطية كان يطالبه بذلك، ويقول: «أنت صنفت اعتقاد الإمام أحمد، فنقول: هذا اعتقاد أحمد، يعني والرجل يصنف علىٰ مذهبه فلا يُعترض عليه»[2]، لكن ابن تيمية لم يرضَ بهذا التصنيف، فهو يرىٰ أنَّ ما يقوله ليس معبرًا عن الحنابلة، بل هو معبر عن رأي أهل الحديث قاطبة (السلف).

❀ ❀ ❀

ثانيًا: فيما يتعلَّق بدوره داخل أهل الحديث: فبعد أن مهَّد ابن تيمية الطريق أمامه لتجاوز الحنابلة؛ انتقل ليمارس دورًا منهجيًا آخر في داخل مدرسة أهل الحديث، ويتلخص هذا الدور في ثلاثة أمور: (المدافعة، والنقد، وإعادة التأويل).

الدور الأول: المدافعة، فقد سخَّر ابن تيمية جميع إمكاناته وقدراته المعرفية في الدفاع عن منهج أهل الحديث، كل ذلك لكي يضفي علىٰ هذا المنهج صفة المعقولية، ضد اتهامات خصومه، ولذلك يقول في دفاعه عن أهل الحديث: «لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنَّما يطعنون فيما يدعي المعارض أنَّه يخالف الكتاب والسنة وليس في ذلك -ولله الحمد- دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل»[3].

ويقول في موطن آخر: «ومن العجب أنَّ أهل الكلام، يزعمون أنَّ أهل الحديث والسنة أهل تقليد، ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنَّهم ينكرون حجة العقل، وربما حكي إنكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا ممَّا ينكرونه عليهم.

---

(1) «منهاج السنة»، (٢/ ٦٠٦، ٦٠٧).

(2) «الفتاوىٰ»، (٣/ ١٦٩).

(3) «درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ١٩٤).

فيقال لهم: ليس هذا بحق؛ فإنَّ أهل السُّنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق عليه بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة، ولا أئمة السنة وعلمائها أنَّه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون علىٰ الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ «النظر والاستدلال»، ولفظ «الكلام»؛ فإنَّهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أنَّ إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال»[1].

والدور الثاني: النقد، فلم يكتفِ ابن تيمية بالدفاع عن أهل الحديث، بل مارس دورًا نقديًّا له، لكن الملاحظ أنَّ هذا النقد كان متوجهًا للطبقات التالية لأحمد (طبقة الدارمي/ ابن خزيمة/ الآجري/ ابن منده ومن بعدهم)، فلا نكاد نجد له نقدًا منهجيًّا لعلماء الحديث في مرحلة أحمد وما قبله، **وأهم مجالات النقد المنهجية التي وجهها ابن تيمية لهذه الطبقة يمكن حصرها في أمرين**:

الأول: في القصور في فهم الدلالة العقلية، يقول عن هذه الطبقة: «ولهذا ظنَّ طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف أنَّه لا يتكلم في أصول الدين، ولا يتكلم في باب الصفات بالقياس العقلي، وأن ذلك بدعة، وهو من الكلام الذي ذمه السلف، وكان هذا ممَّا أطمع الأولين فيهم لمَّا رأوهم ممسكين عن هذا كله إمَّا عجزًا أو جهلًا، وإمَّا لاعتقاد أن ذلك بدعة، وليس من الدين»[2].

وفي سياق أكثر تفصيلًا وتحديدًا يقول: «وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عمَّا في القرآن من الدلائل العقلية، والبراهين اليقينية، صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزابًا: [وذكر الحزب الثاني وهو المقصود هنا] فقال: والحزب الثاني عرفوا أنَّ هذا الكلام مبتدع، وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسنة، وعنه ينشأ القول بأنَّ القرآن مخلوق، وأنَّ الله لا يرىٰ في الآخرة، وليس فوق العرش، ونحو ذلك من بدع الجهمية، فصنَّفوا كتبًا قدموا فيها ما يدلُّ علىٰ وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٤/ ٥٥، ٥٦). و«الصفدية»، (١/ ٢٩٥). و«درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ٢٩، ٣٠)، (١/ ٣٧٧).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية»، (٢/ ٥٣٦).

القرآن والحديث، وكلام السلف، وذكروا أشياء صحيحة، لكنَّهم قد يخلطون الآثار صحيحها بضعيفها، وقد يستدلون بما لا يدلُّ علىٰ المطلوب، وأيضًا فهم إنَّما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة علىٰ إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، وأنَّه قد بين الأدلة العقلية الدالة علىٰ ذلك؛ ولهذا سموا كتبهم أصول السُّنة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر، فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه، فذمهم أولئك، ونسبوهم إلىٰ الجهل؛ إذ لم يذكروا الأصول الدالة علىٰ صدق الرسول، وهؤلاء ينسبون أولئك إلىٰ البدعة، بل إلىٰ الكفر؛ لكونهم أصلوا أصولًا تخالف ما قاله الرسول، والطائفتان يلحقهما الملام؛ لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بيَّنها الله بكتابه؛ فإنَّها أصول الدين، وأدلته وآياته، فلمَّا أعرض عنها الطائفتان وقع بينها العداوة، كما قال الله -تعالىٰ-: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ١٤] . . .»[(١)].

ويذكر أنَّه رُبَّما قادهم ذلك إلىٰ إنكار بعض ما دلَّ عليه العقل، فيقول: «كذلك كثير من أهل الحديث والسنة، قد ينفىٰ حصول العلم لأحد بغير الطريق التي يعرفها، حتىٰ ينفي أكثر الدلالات العقلية من غير حجة علىٰ ذلك»[(٢)].

ويقول في موطن آخر، بعد ذكره لحال المتصوفة والمتكلمين: «وقد يقترب من كل من الطائفتين بعض أهل الحديث تارة بعزل العقل عن محل ولايته وتارة بمعارضة السنن به»[(٣)].

الثاني: القصور في فهم/ أو استعمال الدلالة النقلية: يقول في تقييمهم: «. . . تارة بأن لا يعرفوا معاني نصوص الكتاب والسنة، وتارة بأن لا يعرفوا النصوص الصحيحة من غيرها، وتارة لا يردون ما يناقضها ويعارضها ممَّا يسميه المعارضون لها العقليات   وكثير من المنتسبين إلىٰ السنة المصنفين فيها لا يعرفون الحديث ولا يفقهون معناه . . . وقد رأيت غير واحد من المصنِّفين في السُّنة علىٰ مذهب أهل

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٩/ ١٦٠ - ١٦٢). وانظر: «مجموع الفتاوىٰ»، (١٦/ ٢٥١ - ٢٥٣).
(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (١١/ ٣٣٨).
(٣) «مجموع الفتاوىٰ»، (٣/ ٣٣٩).

الحديث من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وغيرهم من الصوفية وأهل الحديث وأهل الكلام منهم يحتجون في أصول الدين بأحاديث لا يجوز أن يُعتمد عليها في فضائل الأعمال، فضلًا عن مسألة فقهٍ، فضلًا عن أصول الدين»[1].

ويقول في موطن آخر: «فالمنتسبون إلىٰ أهل الحديث والسنة والجماعة يحصل من بعضهم، كما ذكرت، تفريط في معرفة النصوص أو فهم معناها أو القيام بما تستحقه من الحجة ودفع معارضها، فهذا عجز وتفريط في الحق، وقد يحصل منهم دخول في باطل: إمَّا في بدعة ابتدعها أهل البدع وافقوهم عليها واحتاجوا إلىٰ إثبات لوازمها، وإمَّا في بدعة ابتدعوها هم لظنِّهم أنَّها من تمام السنة . . .»[2].

ويقول أيضًا: «وإذا قابلنا بين الطائفتين أهل الحديث وأهل الكلام، فالذي يعيب بعض أهل الحديث وأهل الجماعة بحشو القول؛ إنَّما يعيبهم بقلة المعرفة، أو بقلة الفهم، **أمَّا الأول**: فبأن يحتجوا بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو بآثار لا تصلح للاحتجاج، **وأمَّا الثاني**: بأن لا يفهموا معنىٰ الأحاديث الصحيحة، بل قد يقولون القولين المتناقضين، ولا يهتدون للخروج من ذلك.

ولا ريب أنَّ هذا موجود في بعضهم؛ يحتجون بأحاديث موضوعة في مسائل «الأصول والفروع»، وبآثار مفتعلة، وحكايات غير صحيحة، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، وربما تأوَّلوه علىٰ غير تأويله، ووضعوه علىٰ غير موضعه. ثم إنَّهم بهذا المنقول الضعيف، والمعقول السخيف، قد يُكفِّرون ويُضَلِّلون، ويُبَدِّعون أقوامًا، من أعيان الأمة، ويُجَهِّلُونهم، ففي بعضهم من التفريط في الحق، والتعدي علىٰ الخلق، ما قد يكون بعضه خطأً مغفورًا، وقد يكون منكرًا من القول وزورًا، وقد يكون من البدع، والضلالات التي توجب غليظ العقوبات، فهذا لا ينكره إلَّا جاهل، أو ظالم، وقد رأيت من هذا عجائب، لكن هم بالنسبة إلىٰ غيرهم في ذلك، كالمسلمين بالنسبة إلىٰ بقية الملل»[3].

الدور الثالث: إعادة التأويل: ربما يمكن القول إنَّ ابن تيمية هو العالم الأكثر

---

(1) «الصفدية»، (1/ 286، 287).

(2) «الصفدية»، (1/ 392، 393).

(3) «الفتاوىٰ»، (4/ 23 - 25).

خوضًا في تفاصيل الجدل العقائدي من عموم المنتسبين إلىٰ أهل الحديث، وهو بهذا الخوض الشديد في التفاصيل يكون قد دخل إلىٰ مناطق جدلية جديدة لم يدخلها أهل الحديث من قبل، بل كانت نصوصهم التأسيسية تنهىٰ عن ذلك، وأمام هذا الموقف قام ابن تيمية بإعادة تأويل موقف (أهل الحديث) في تلك الحقبة التأسيسة؛ ليجعل المراد من نهيهم ليس عموم الكلام والجدل، بل نهي عن كلام خاص، وهو: الكلام بالباطل، يقول في ذلك: «والسلف والأئمة ذموا أهل الكلام المبتدعين الذين خالفوا الكتاب والسنة، ومَن خالف الكتاب والسنة لم يكن كلامه إلَّا باطلًا، **فالكلام الذي ذمه السلف يذم؛ لأنَّه باطل، ولأنَّه يخالف الشرع**، ولكن لفظ الكلام لما كان مجملًا، لم يعرف كثير من الناس الفرق بين الكلام الذي ذموه وغيره، فمن الناس من يظن أنَّهم إنَّما أنكروا كلام القدرية فقط وطائفة تظن أنَّ الكلام الذي ذمه السلف: هو مطلق النظر والاحتجاج والمناظرة»[1].

وإذا نحن أردنا أن نعرض هذا التأويل لـ(الكلام) علىٰ نصوص أهل الحديث في تلك اللحظة التأسيسية سنجد أنَّ نصوصهم لا تساعد علىٰ تأويل ابن تيمية، فموقفهم كما مرَّ معنا موقف النهي عند الدخول المجمل في الكلام بحق كان أو بباطل، نفورًا منهم من الجدل والمراء، ومآلاته.



ثالثًا: تجاوز أهل الحديث:

تمكَّن ابن تيمية من خلال آلية (النقد وإعادة التأويل) أن يصل إلىٰ دور (التجاوز)، لا بمعنىٰ المعارضة لموقف أهل الحديث، والمخالفة المنهجية لهم، وإنَّما التجاوز بمعنىٰ التطوير والدخول إلىٰ مناطق لم يدخلها أهل الحديث، ممَّا ساعده علىٰ بناء منظومة كلامية (سلفية) لم تكن موجودة عند سابقيه، وهذا ما يُفسر كونه المرجع الأهم عند (السلفيين) إذا ما أرادوا الخوض في تفاصيل (علم الكلام).

وهذا التجاوز هو الذي دعا الذهبي وابن رجب إلىٰ عدم إخفاء نقدهم له، يقول

---

(١) «النبوات»، (٢/ ٦١٥ - ٦١٩) بتصرف. وانظر: «النبوات» أيضًا: (١/ ٢٧٤ - ٢٧٧).

الذهبي في ذلك: «وأمَّا أصول دين الخلف: فهو ما صنفوا فيه، وبينهم اختلاف شديد في مسائل مزمنة؛ تركها من حسن إسلام المرء، مهما أمكن ذلك . . . فإن برعت في الأصول وتوابعها، من المنطق والحكمة وآراء الأوائل ومحارات العقول، واعتصمت -مع ذلك- بالكتاب والسنة، وأصول السلف، ولفقت بين العقل والنقل، فما أظنك تبلغ في ذلك رُتبة الشيخ تقي الدين بن تيميةﷺ وقد رأيت ما آل إليه أمره، من الإلزامات الباطلة، والهَجم القبيح عليه، وقد كان قبل ذلك علىٰ طريق السلف، ثم صار -بعد ذلك- علىٰ ألوان»[1].

وأمَّا ابن رجب، فقد تعرَّض لنقد هذا المسلك وهو الدخول في هذا الجدل العقائدي/ الكلامي في كتابه «**فضل علم السلف علىٰ الخلف**».

❁ ❁ ❁

هذه الأدوار التي قام بها ابن تيمية داخل مدرسة الحنابلة وأهل الحديث ألقت بظلالها علىٰ رؤيته فيما يتعلق بإشكالية الظاهر والتأويل، فقد أعاد ابن تيمية بناءها من جديد، وقام بمحاولة جديدة يمكن أن نجعلها من حيث الأهمية المحورية في مقابل محاولة الشافعي، وهي لا تزال تحتاج إلىٰ بحث تحليلي تركيبي معمق، ولا يكفيها بحث مجمل كهذا، غير أنَّنا سنحاول تلخيص رؤيته في موضوع التوفيق بين الظاهر والتأويل، من خلال المبدأين السابقين في خط أهل الحديث، **مع رصد طبيعة تطويره لهذين المبدأين**:

بخصوص مبدأ اعتبار دلالة الظاهر في تفسير دلالة النص؛ فإنَّ ابن تيمية لا يختلف في موقفه عن موقف أهل الحديث المؤسس أولًا علىٰ اعتبار اللغة العربية الأرضية الأولىٰ التي يقوم عليها أساس التعامل مع النص القرآني، فيؤكد علىٰ مسألة اعتماد اللغة في التفسير في قوله: «فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم ذلك إلَّا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلَّا به؛ فهو واجب»[2].

وبناءً علىٰ ذلك يقرر قاعدة الظاهر، فيقول: «الكلام إذا احتمل معنيين؛ وجب

(١) «زغل العلم»، الذهبي، (ص/ ١٣٢).

(٢) «اقتضاء الصراط المستقيم»، ابن تيمية، (١/ ٣٦٩).

حمله علىٰ أظهرهما، ومن تكلف غير ذلك، فقد خرج عن كلام العرب المعروف، والقرآن منزه عن ذلك، والعدول عمَّا يدل عليه ظاهر الكلام إلىٰ ما لا يدل عليه بلا دليل لا يجوز البتة»[١].

ويوافقه تلميذه ابن القيم علىٰ ذلك، فيقول: «لمَّا كان الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر؛ كان العدول عن حقيقته وظاهره مُخرِجًا له عن الأصل، فاحتاج مدعي ذلك إلىٰ دليل يسوغ له إخراجه عن أصله»[٢]. وإذا كان «دليل المدعي للحقيقة والظاهر قائمًا، فلا يجوز العدول عنه إلَّا بدليل صارف يكون أقوىٰ منه»[٣].

لكن ابن تيمية وإن وافق أهل الحديث في اعتباره؛ إلَّا أنَّه أجرىٰ حفرًا داخل هذا المبدأ، وأخذ يُنقب أكثر في معنىٰ (الظاهر)، والذي دعاه إلىٰ ذلك هو أنَّ المتكلمين كثيرًا ما يوردون الكلام عن الظاهر في سياق تأويل الصفات، ويقولون: إنَّ ظاهر هذه النصوص غير مراد، فلا بُدَّ من تأويلها وصرفها عن الظاهر.

فذهب ابن تيمية ليحفر في هذا المفهوم، ويقرر بأنَّ لفظ (الظاهر) بفعل الجدل العقائدي أصبح لفظًا يدخله الاشتراك:

فإن قُصِدَ بالظاهر: ما يليق بالله ﷻ؛ فهذا يقطعون بأنه مراد، وإطلاق القول بأنه غير مراد غير صحيح.

وإن قُصِدَ به: ما يليق بالمخلوق؛ فإنَّ نفيه صحيح، ولكنَّه ليس هو الظاهر، يقول ابن تيمية في ذلك: «وهذا اللفظ مجمل؛ فإنَّ قوله: ظاهرها غير مراد يحتمل بالظاهر نعوت المخلوقين . . . وهذا لا شك أنَّه غير مراد . . . وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله: الظاهر غير مراد عندهم أنَّ المعاني التي ظهرت من هذه الآيات والأحاديث ممَّا يليق بجلال الله وعظمته، ولا يختص بصفة المخلوقين . . . غير مراد، فهذا خطأ فيما نقله عن السلف أو تعمد الكذب»[٤].

وسبب وقوع هذا الإشكال عند المتكلمين في دلالة الظاهر -كما يرىٰ ابن تيمية-:

---

(١) «الفتاوىٰ»، (١٠/ ٦٢٧).

(٢) «الصواعق المرسلة»، (١/ ٢٨٨).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٢٩٢).

(٤) الفتوىٰ الحموية، (٥٢٩).

هو عدم إحكامهم لدلالة الألفاظ في السياق العربي، يقول في ذلك: «واعلم أنَّ مَن لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أنَّ ظهور المعنىٰ من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العرفي، أو الشرعي، إمَّا في الألفاظ المفردة أو المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه إلىٰ غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور؛ وإلَّا فقد تخبط في هذه المواضع»[1].

وبخصوص مبدأ التأويل، والانتقال عن الظاهر، وطبيعة الدلائل التي يُنتقل فيها عن الظاهر إلىٰ التأويل؛ فابن تيمية يُقر كذلك بهذا المبدأ من حيث الأصل، فيقول: «ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدىٰ الآيتين بظاهر الأخرىٰ، ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سُمي تأويلًا وصرفًا عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه؛ لأنَّ تفسير القرآن بالقرآن ليس تفسيرًا بالرأي، والمحذور إنَّما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم»[2].

لكنَّ ابن تيمية يجري تطويرًا داخل هذا المبدأ من جهتين:

الأولىٰ: أنَّه أعاد النظر في طبيعة الدلالة التي يتم من خلالها الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل، فهو يرىٰ انقسامها إلىٰ حقيقة ومجاز -خلافًا لكثير من أهل الحديث قبله-: وهذا البحث في المجاز وإن كان بحثًا لغويًا؛ إلَّا أنَّ الذي قاد ابن تيمية للدخول فيه هو الجدل العقائدي، فقد استعملت آلية (المجاز) كإحدىٰ أهم آليات التأويل، فأراد ابن تيمية أن يقطع الطريق من بدايته ويعيد القول فيه؛ ليصل به التقرير إلىٰ إنكار وجود المجاز، يقول عن الحقيقة والمجاز: «هذا التقسيم هو اصطلاحٌ حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحدٌ من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي، وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه ... ولم يقل ذلك أحدٌ من أهل اللغة ولا سلف الأمة وعلمائها»[3].

---

(١) «الفتاوىٰ»، (٣٣/ ١٨١).

(٢) «الفتاوىٰ»، (٦/ ٢١).

(٣) «الفتاوىٰ»، (٧/ ٨٨، ٨٩).

وقد بنىٰ إنكاره لهذا التقسيم علىٰ مجموعة أمور، ليس من مقصود البحث الدخول فيها، وإنَّما القصد الإشارة المجملة لطبيعة التطورات التي طرأت علىٰ هذا المبدأ.

والثانية في طبيعة الدلائل الصارفة للظاهر:

فمصادر التفسير عند ابن تيمية هي المصادر ذاتها عند أهل الحديث التي تدور داخل فلك (الدلالة النقلية)، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟

فالجواب: إنَّ أصح الطرق في ذلك أن يُفَسَّر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِل في مكان؛ فإنَّه قد فُسِّر في موضع آخر، فإن أعياك ذلك؛ فعليك بالسُّنة؛ فإنَّها شارحة للقرآن وموضحة له . . . وحينئذٍ، إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلىٰ أقوال الصحابة؛ فإنَّهم أدرىٰ بذلك؛ لِمَا شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولِمَا لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم، كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه»[١].

أما تفسير السلف من التابعين ومن بعدهم؛ فهو يرىٰ أنَّ أقوالهم في التفسير علىٰ قسمين:

(١) أن يكون تفسيرهم محل إجماع بينهم؛ فهذا لا يجوز خلافه، لا لأنَّه قول تابعي، بل لأنَّه إجماع لا يمكن أن يكون الحق بخلافه.

(٢) أن يكون التفسير لواحد منهم؛ فهذا لا يكون حجة.

يقول في ذلك: «وقال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير؟! يعني: أنَّها لا تكون حجة علىٰ غيرهم ممَّن خالفهم، وهذا صحيح، أمَّا إذا أجمعوا علىٰ الشيء؛ فلا يُرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا؛ فلا يكون بعضهم حجة علىٰ بعض، ولا علىٰ مَن بعدهم، ويُرجع في ذلك إلىٰ لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك»[٢]، وقد نقل

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٣٦٤).

(٢) «مجموع الفتاوي»، (١٣/ ٣٧٠).

هذا القول ابن كثير في مقدمة تفسيره معتمدًا عليه[1].

وكذلك تأويل الدلالة والانتقال بها من الظاهر؛ فإنَّه يعتمد عنده علىٰ الدلالة النقلية كذلك، كدلالة القرآن، التي يقول عنها: «فمَن تدبَّر القرآن، وتدبَّر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن؛ تبيَّن له المراد، وعرف الهدىٰ والرسالة، وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج.

وأمَّا تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه فهذا منشأ الغلط من الغالطين، لا سيما كثير ممَّن يتكلم فيه بالاحتمالات اللغوية؛ فإنَّ هؤلاء أكثر غلطًا من المفسرين المشهورين؛ فإنَّهم لا يقصدون معرفة معناه، كما يقصد ذلك المفسرون»[2].

وتعتبر السنة أيضًا أحد أعمدة التأويل، فالرسول ﷺ، كما يرىٰ ابن تيمية قد «بلَّغ البلاغ المبين، وبيَّن مراده، وأنَّ كل ما في القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه إنَّه يحتاج إلىٰ التأويل الاصطلاحي الخاص، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره؛ فلا بُدَّ أن يكون الرسول قد بيَّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم، ويدلهم عليه؛ لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأنَّ هذا قدح في الرسول الذي بلَّغ البلاغ المبين، الذي هدىٰ الله به العباد، وأخرجهم به من الظلمات إلىٰ النور، وفرق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدىٰ والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك، حتىٰ أوضح الله به السبيل وأنار به الدليل، وهدىٰ به الذين آمنوا لِمَا اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلىٰ صراط مستقيم»[3].

وهو يبني ذلك علىٰ أساس يقول فيه: «فإذا كان المتكلم عالمًا بالحق قاصدًا لهدي الخلق قصدًا تامًّا، قادرًا علىٰ ذلك؛ وجب وجود مقدوره، ومحمد ﷺ أعلم الخلق بالحق، وهو أفصح الخلق لسانًا، وأصحهم بيانًا، وهو أحرص الخلق علىٰ هدي

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (١/ ٧).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٥/ ٩٤).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ٢٢، ٢٣).

العباد، كما قال -تعالىٰ-: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وقال: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧]، وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين، وأنزل عليه الكتاب؛ ليبين للناس ما نزل إليهم، فلا بُدَّ أن يكون بيانه وخطابه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره، فكيف يكون مع هذا لم يبين الحق، بل بينه من قامت الأدلة الكثيرة علىٰ جهله ونقص علمه وعقله؟!»[١].

ويلخص رؤيتَه تلميذُه ابن القيم، بأنَّه إذا علم أنَّ المتكلم بالنصوص أعلم وأفصح وأنصح من تكلم= امتنع أن يُريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته؛ ولا يأتي في كلامه ما يُبَيِّنُ ذلك، مع شدَّة حاجتهم إلىٰ بيان ذلك في شؤون دينهم.

فإن كان ما يقوله المتأوِّلون للنصوص بخلاف الظاهر هو الحق المراد؛ لزم من ذلك أحد ثلاثة محاذير: القدح في علم المتكلم بها، أو القدح في بيانه، أو القدح في نصحه، وهذه اللوازم الباطلة تدل علىٰ بطلان هذا التأويل[٢].

كما أنَّه يُفسِّر مقولات السلف في قولهم: «أمِرُّوها كما جاءت» بما لا يتعارض مع موقفه في الإقرار بظواهر النصوص، فيقول: «فقولهم: «أمروها كما جاءت»، يقتضي إبقاء دلالتها علىٰ ما هي عليه؛ فإنَّها جاءت ألفاظًا دالة علىٰ معانٍ، فلو كانت دلالتها منتفية؛ لكان الواجب أن يقول: أمِرُّوا لفظها، مع الاعتقاد بأنَّ المفهوم منها غير مراد، أو أمروا لفظها، مع اعتقاد أنَّ الله -تعالىٰ- لا يوصف بما دلَّت عليه حقيقة، ولا يقال حينئذٍ: «بلا كيف»؛ إذ نفي الكيف عمَّا ليس بثابت يعد لغوًا من القول»[٣].

وإذا قيل له: إنَّ الإقرار بالظاهر يعني التشبيه؛ كان جوابه، أن ما ادعيتم أنَّه ظاهرها ليس هو الظاهر.

❁ ❁ ❁

(١) المرجع السابق: (١/ ٢٣، ٢٤)، و(٥/ ٣٧٣).
(٢) انظر كلام ابن القيم في هذا المعنىٰ في «الصواعق المرسلة»، (١/ ٣٢٠، ٣٣٠).
(٣) «الحموية»، (ص/ ١١٢)، و«مجموع الفتاوىٰ»، (٤/ ٦٧).

وأمَّا الأساس الذي استند إليه المتكلمون في ترجيح مسلك (التأويل)، والذي اعتمد علىٰ مركزية دليل (العقل)، فابن تيمية يطرح فيه رؤية مركبة نستطيع أن نقول إنَّها أول رؤية تركيبية لموضوع العقل قدَّمها أهل الحديث، **تقوم هذه الرؤية علىٰ استراتيجيتين:**

الأولىٰ: مصادرة القانون العقلي:

وتقوم هذه المصادرة علىٰ أساس نفي وجود أزمة بين العقل والنقل من الأساس، وقد استفاض ابن تيمية في تقرير الأوجه التي يصادر بها هذا الإشكال، وغالب نقاشه في كتابه «**درء تعارض العقل والنقل**» يعود إلىٰ هذه الاستراتيجية، **ومن أهم ما يستعين به ابن تيمية لتحقيق ذلك مجموعة أمور:**

(أ) يعيد ابن تيمية تحليل طبيعة النص القرآني، وأنَّ دلالته ليست دلالة خبرية محضة، بل هي دلالة تشتمل علىٰ الاستدلال العقلي؛ ليصل بذلك إلىٰ كسر تلك الثنائية التي تقوم علىٰ النقل والعقل، وكأنَّ النقل لا عقل فيه، يقول في ذلك: «دلالة الكتاب والسنة علىٰ أصول الدين ليست بمجرد الخبر، كما تظنُّه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلَّا الخلق وهدياهم إلىٰ الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين . . .»[1].

ويذكر تنوع الدلالة النقلية، فيقول: «والكتاب والسنة يدل بالإخبار تارة، ويدل بالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة مع زيادات وتكميلات لم يهتدِ إليها إلَّا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين»[2].

ويقول: «القرآن قد دلَّ علىٰ الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع، وتوحيده وصفاته وصدق رسله، وبها يعرف إمكان المعاد، ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم

(1) «الفتاوىٰ»، (19/ 160).

(2) «منهاج السنة النبوية»، (2/ 110).

مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به حذاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها، وبما هو أحسن منها، قال -تعالىٰ-: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، وقال: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: ٥٨ - الزمر: ٢٧]، وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]»[(١)].

والخلاصة عنده أنَّ «عامة المطالب الإلهية قد دلَّ القرآن عليها بالأدلة العقلية، والبراهين اليقينية»[(٢)].

ويوافقه تلميذه ابن القيم، فيقول: «أدلة القرآن والسنة التي يسميها هؤلاء الأدلة اللفظية نوعان:

أحدهما: يدل بمجرد الخبر.

والثاني: يدل بطريق التنبيه والإرشاد علىٰ الدليل العقلي.

والقرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة عليه وعلىٰ ربوبيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته.

فآياته العيانية المشهودة في خلقه تدل علىٰ صدق النوع الأول وهو مجرد الخبر، فلم يتجرد إخباره -سبحانه- عن آيات تدل علىٰ صدقها، بل قد بيَّن لعباده في كتابه من البراهين الدالة علىٰ صدقه وصدق رسوله ما فيه شفاء وهدىٰ وكفاية»[(٣)].

(ب) ثم يذهب ابن تيمية بعد تقريره لطبيعة دلالة النص القرآني إلىٰ منازعة وجود ظاهر للنص ممتنع في العقل، فيقول: «ولكن هل في القرآن، أو الأحاديث عن النبي ﷺ ما ظاهره ممتنع في العقل، ولم يتبين ذلك بالأدلة الشرعية = هذا ما لا يُعلم أنَّه واقعٌ أصلًا.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٢/ ٨١). وانظر: فيها (١/ ٤٩)، (١٣/ ١٣٧، ١٣٨)، (١٦/ ٢٥٣)، وكذلك «منهاج السنة النبوية»، (٢/ ١١٠)، و«بيان تلبيس الجهمية»، (١/ ٢٤٦، ٢٤٧)، و«مدارج السالكين»، (٤/ ٥٠٤)، و«الصواعق المرسلة»، (٢/ ٧٩٣).

(٢) «الصفدية»، (١/ ٢٩٥).

(٣) «الصواعق المرسلة»، (٢/ ٧٩٣).

فمن قال: إنَّ هذا واقعٌ فليذكره؛ فإنَّا رأينا الذي يُدَّعىٰ فيه ذلك: إمَّا أن يكون الحديث فيه موضوعًا، أو الدلالة فيه ليست ظاهرة، أو أنَّ ظاهرها الذي لم يُرَد قد بُيِّن بأدلة الشرع انتفاؤه»[1].

ويقول تعليقًا علىٰ قانون الرازي التأويلي: «ومنشأ الضلال قوله: «لو قدَّرنا قيام الدليل القاطع العقلي علىٰ خلاف ما دلَّ عليه الدليل السمعي»، وإثبات هذا التقدير هو الذي أوقعكم في هذه المحاذير، فكان ينبغي لكم أن تعلموا أنَّ هذا التقدير يجب نفيه قطعًا، وأنَّه يمتنع أن يقوم دليل قاطع عقلي مخالف للدليل السمعي»[2].

(ب) وأمَّا ما يُذكر من معقول معارض للمنقول فهو -عنده- معارضٌ بمعقول آخر أقوىٰ منه، يقول في ذلك: «فأمَّا إذا كان النص ثابتًا والدلالة ظاهرة وليس في بيان الله ورسوله ودلالته ما يُبيِّن انتفاءها ومراده بها؛ فإنَّا وجدنا ما يذكرونه من المعقول له هو نفسه معارض بمعقول أقوىٰ منه، ووجدناه من المجهول لا من المعقول، بل وجدنا المعقول الصريح يدل علىٰ بطلان المعارض للمنقول الصحيح»[3].

ويذكر حصيلة استقرائه لتلك الأدلة، فيقول: «وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إمَّا حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلًا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته.

والكلام علىٰ هذا علىٰ وجه التفصيل مذكور في موضعه؛ فإنَّ أدلة نفاة الصفات

---

(١) «جواب الاعتراضات الحموية»، (ص/ ٥٦).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، (٥/ ٣٨٩).

(٣) «جواب الاعتراضات الحموية»، (ص/ ٥٦).

والقدر ونحو ذلك، إذا تدبرها العاقل الفاضل وأعطاها حقها من النظر العقلي، علم بالعقل فسادها، وثبوت نقيضها»[١].

الثانية: إعادة ترتيب القانون العقلي:

فبعد كل هذه المقدمات ينتهي ابن تيمية إلىٰ أنَّنا لو افترضنا وجود هذا التعارض بين الدليل العقلي وظاهر النقل؛ فإنَّ الذي يُقدم ليس العقلي علىٰ وجهٍ دائم، فأصل المقابلة لديه لا ينبغي أن تُطرح علىٰ أساس التقابل بين العقل والنقل، وإنَّما علىٰ أساس القطع والظن؛ وبالتالي فالذي يُقدم في حالة كهذه هو القطعي منهما نقليًا كان أو عقليًا، يقول في ذلك: «وكذلك لو افترضنا وجود دليل عقلي قطعي يُعارض ظاهر الأدلة الشرعية التي ليست قطعية لوجب تقديم القطعي علىٰ الظني، ولجزمنا بأنَّ الرسول لم يُرد بكلامه ما يعلم مثله وأمثالنا انتفاءه، وعقولنا أقل من أن يقال: هي دون عقله»[٢].

فخلاصة نظرية ابن تيمية في التعامل مع مشكلة الظاهر والتأويل: أنَّ الظواهر التي الذي قيل إنَّها تحتاج إلىٰ تأويل لا تخرج عن واحدة من مجموعة أحوال:

- إمَّا نصوص لا تصح نسبتها للشريعة؛ وبالتالي فهي لا تحتاج إلىٰ تأويل.
- وإمَّا نصوص يُنازع في كون تلك الدلالة ظاهرة فيها.
- وإمَّا نصوص جاءت النصوص الأخرىٰ ببيان انتفاء أن يراد بها هذا الظاهر.

أمَّا أن يوجد نصوص لها ظاهر يخالف العقل ولم تبينه النصوص، فهذا عند ابن تيمية لا يمكن أن يقع.

وإذا فرض وقوعه بمعادلة الترجيح ليست بين عقلي ونقلي، وإنَّما بين قطعي وظني؛ فيرجح أقواهما.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ١٤٧، ١٤٨). وانظر: «مجموع الفتاوىٰ»، (٥/ ١١٨).

(٢) «جواب الاعتراضات الحموية»، (ص/ ٥٤).

ثَانِيًا

مَنْهَجُ الْوَصْلِ التَّأْوِيلِيُّ

(التَّوْفِيقُ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالتَّأْوِيلِ مَعَ الْمَيْلِ لِلتَّأْوِيلِ)

(الْمُتَكَلِّمُونَ)

تَمْهِيدٌ فِي مَفْهُومِ (الْكَلَامِ)

في مقابل (منهج السكوت) الذي اتخذه أهل الحديث في التعامل مع مسائل الجدل العقائدي، ونهيهم عن الجدل فيها = ثمة شرائح أخرىٰ لم تلتزم بهذا المنهج، فقررت الخوض في ذلك الجدل العقائدي والكلام فيه، وأطلق عليهم بسبب ذلك مسمىٰ (أهل الكلام)، فـ(الكلام) هو تعبير عن الفعل الذي يُقابل (السكوت).

وكما أنَّ موقف (السكوت) قاد أصحابه إلىٰ إجراء النصوص علىٰ ظاهرها وإمرارها كما جاءت = فإنَّ اختيار موقف (الكلام) والجدل في قضاياه، سيقود أصحابه إلىٰ التأويل؛ لأنَّه سيضطرهم في البدء للدخول إلىٰ منطقة تفسير النص، الذين هم بحاجة إلىٰ توظيفه في حسم هذا الجدل، ومن هذه الزاوية سنلاحظ كيف ساهم الجدل العقائدي في تشكيل الرؤية التأويلية عند المتكلمين، ومن شواهد ذلك: واصل بن عطاء الذي يُعتبر من أشهر الممارسين للكلام في مراحله الأولىٰ، كان توظيف النص القرآني حاضرًا في جدالاته بقوة، وفي ذلك تقول زوجته لـمَّا سُئلت عنه: «كان واصل إذا جنَّه الليل؛ صف قدميه يصلي، ولوحٌ ودواةٌ موضعان بجنبه، فإذا مرت آية فيها حجة علىٰ مخالف؛ جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته»[1].

فمن يدخل إلىٰ منطقة الجدل سيكون محتاجًا إلىٰ النص من أجل التدليل أو الدفاع أو الرد علىٰ كل تلك القضايا الجدلية التي ربما جاءت في النصوص مجملة وليست مفصلة، أو جاء فيها ما ظاهره بخلاف الرأي الذي يدافع عنه صاحبه ممَّا يدفعه إلىٰ تأويلها، وكلما توسعت ممارسة الكلام كلما توسع هامش التأويل، وبالعكس فكلما تم الإمساك عن الكلام كلما تقلصت مساحة التأويل، فالتأويل هو ممارسة تالية بعد الاشتغال بالجدل الكلامي -كما سيأتي لاحقًا التدليل عليه-، وهذا ما جعل (المتكلمين) هم الأكثر اشتغالًا بالتأويل من غيرهم، وقد أشار إلىٰ ذلك الغزالي في

---

(١) «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٢٣٦).

قوله: «وما من فريق من أهل الإسلام إلَّا وهو مضطر إليه (=التأويل). فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل -رحمة الله عليه- . . . والحنبلي مضطر إليه قائل به . . .

وإنَّما اقتصر أحمد بن حنبل رضي الله عنه علىٰ تأويل هذه الأحاديث الثلاثة؛ لأنَّه لم تظهر عنده الاستحالة إلَّا في هذا القدر؛ لأنَّه لم يكن ممعنًا في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له ذلك . . .

والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا إلىٰ تأويل ظواهر كثيرة»[1].

وبعيدًا عن صحة ما ذكره الغزالي عن تأويل أحمد لثلاثة أحاديث[2]؛ إلَّا أنَّ الشاهد هو مدىٰ ارتباط الاشتغال بالجدل العقائدي الكلامي بالحاجة إلىٰ التأويل عند الطوائف، وتوسع هذه الحاجة كلما توسع هذا الاشتغال.

ويتأكد هذا المعنىٰ بثلاثة أمور:

الأول: أنَّ الذين يتخذون موقف التأويل يربطون ما بينه وبين الدخول فيه بلحظة ظهور الجدل العقائدي (الكلامي)، **وهذا ما نلاحظه في مجموعة من النصوص:**

يقول عدي بن مسافر الشامي: «ونؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل . . . وهذا الذي درج عليه السلف قبل ظهور الأهواء وتشعب الآراء، فلما ظهرت البدع وانتشر في الناس التشبيه والتعطيل فزع أهل الحق إلىٰ التأويل»[3]. فالفزع للتأويل عند عدي بن مسافر كان نتيجة ظهور الجدل العقائدي (البدع/ التشبيه/ التعطيل).

والأمر نفسه عند العز بن عبد السلام، حيث يقول: «وليس الكلام في هذا -يعني التأويل- بدعة قبيحة، وإنَّما الكلام فيه بدعة حسنة واجبة لمَّا ظهرت الشبهة، وإنَّما سكت السلف عن الكلام فيه؛ إذ لم يكن في عصرهم من يحمل كلام الله وكلام

---

(١) «فيصل التفرقة»، (مجموعة رسائل الغزالي)، (ص/ ٨٤).

(٢) ذكر الغزالي ثلاثة أحاديث، ونسب إلىٰ أحمد بن حنبل أنَّه تأوَّلها، وهذه نسبة محل نقاش، وقد ناقشها ابن تيمية في «الرسالة التدمرية».

(٣) «اعتقاد أهل السنة والجماعة»، (ص/ ٢٦).

رسوله علىٰ ما لا يجوز حمله عليه، ولو ظهرت في عصرهم شبهة لكذبوهم وأنكروا عليهم غاية الإنكار»[1].

فالعز بن عبد السلام يرىٰ أنَّ التأويل إنَّما جاء بعد أن ظهرت الشبهة، وإلَّا فقبل ذلك لم يكن ثمة حاجة للخوض فيه.

وبعبارة أكثر وضوحًا يربط النووي بين التأويل والجدل العقائدي، فيقول: «وإن دعت الحاجة إلىٰ التأويل لرد مبتدع ونحوه تأولوه حينئذٍ، وعلىٰ هذا يحمل ما جاء عن العلماء في هذا»[2].

والمعنىٰ نفسه في قول الملا علي قاري: «وخاض أكثر الخلف في التأويل وإنَّما قصدوا بذلك صرف العامة عن اعتقاد ظواهر المتشابه، والرد علىٰ المبتدعة المتمسكين بأكثر تلك الظواهر»[3].

والأمر الثاني: أنَّ المسار التأويلي عند أصحاب هذا الاتجاه كان متزامنًا بشكل أو بآخر مع الاشتغال الكلامي، وهذا ما يثبته الواقع التاريخي للمذاهب العقائدية في تشكلاتها الأولىٰ، فمسار تأويل النص لديها يختلف بين مرحلة ما قبل اشتغالها بالكلام، ومرحلة ما بعد الكلام، وسيأتي شواهده عند الحديث عن الإباضية والزيدية والإمامية.

وثالثًا: أنَّ المتكلمين الذين رجعوا عن (علم الكلام) يؤكدون في تصريحاتهم تلك رجوعهم عن التأويل، وهذا ما يعني عندهم ارتباط التأويل بعلم الكلام، فالغزالي عندما ألف رسالته «**إلجام العوام عن علم الكلام**»، كانت القضية المركزية التي يدندن حولها هي قضية (التأويل) وأحواله، حتىٰ إنَّه بالإمكان أن ننزع كلمة (الكلام) ونضع بدلًا عنها كلمة (التأويل)، دون أن يختلف من المضمون شيء يذكر.

هذا الارتباط هو الذي سيفسر اهتمامنا بتتبع مسار الاهتمام الكلامي عند أصحاب هذا الاتجاه وجعله توطئة للدخول في بحث قضية التأويل لديهم.

---

(١) «فتاوي العز بن عبد السلام»، (ص/ ٢٢).

(٢) «المجموع»، (١/ ٢٥).

(٣) «مرقاة المفاتيح»، (١/ ١٨٩).

ونحن إذا تتبعنا بدايات مفهوم (الكلام) سنجد أنَّه مرَّ بمرحلتين:

المرحلة الأولىٰ: (الكلام) بوصفه فعلًا يقابل فعل (السكوت):

في هذه المرحلة لم يكن مسمىٰ (الكلام) يحيل إلىٰ (منهج) استدلالي معين، وإنَّما كان يحيل إلىٰ (فعل) يقوم فيه أصحابه بـ(الكلام) في مجموعة معينة من المسائل العقائدية الجدلية التي لم يكن من قبلهم يتكلمون فيها، في مقابل فئة أخرىٰ تتخذ موقف (السكوت) عن الجدل في هذه المسائل، يُعبر مالك بن أنس (ت: ١٧٩هـ) عن موقف (السكوت) عند أهل الحديث، فيقول: «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وكل ما أشبه ذلك. ولا أحب الكلام إلَّا فيما تحته عمل. فأمَّا الكلام في الدين وفي الله ﷻ فالسكوت أحب إلي؛ لأنِّي رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلَّا فيما تحته عمل»[١].

وقد سُمي هؤلاء الذين كانوا يتكلمون في ذلك ولايسكتون: «أصحاب الكلام»، ومن أقدم النصوص التي ورد فيها استخدام مسمىٰ (الكلام) ما جاء في وصية هشام بن عبد الملك (ت: ١٢٥هـ) لابنه عندما قال له: «وإيَّاكم وأصحاب الكلام؛ فإنَّ أمرهم لا يؤول إلىٰ الرشاد»[٢]، فهشام يشير في وصيته إلىٰ أنَّ ثمة فئة موجودة ومتحيزة تسمىٰ (أصحاب الكلام).

كما أنَّ مجموع تلك المسائل المعينة التي حصل فيها النقاش والجدل سُميت (علم الكلام)، وهذا ما استخدمه الأوزاعي (ت: ١٥٧هـ) عندما سُئِل عن الخوض في (الكلام)، فقال: «اجتنب (علمًا) إذا بلغت فيه المنتهىٰ نسبوك إلىٰ الزندقة عليك بالاقتداء والتقليد»[٣].

وعليه؛ فمفهوم الكلام يمكن أن يُصاغ في هذه المرحلة بأنَّه: **الكلام في تفاصيل مسائل الجدل العقائدي التي لم يتكلم فيها السابقون، بغض النظر عن مرجعية هذا الكلام نقلية كانت أو عقلية، وبغض النظر عن موقف صاحب هذا الكلام سواء كان كلامًا بحق أم كلامًا بباطل**، ويدل علىٰ ذلك ما ذكره أبو ثور في قوله: «قلت

---

(١) «الاعتصام»، للشاطبي، (٢/ ٨٢).

(٢) «ذم أهل الكلام»، (٤/ ٦١).

(٣) «ذم الكلام وأهله»، (٥/ ١٩١).

للشافعي: ضع في الإرجاء كتابًا. قال: دع هذا. فكأنَّه ذم الكلام»[1]. كما أنَّ الربيع بن سليمان ينقل عن الشافعي قوله: «لو أردت أن أضع علىٰ كل مخالف كتابًا كبيرًا لفعلت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينسب إليَّ منه شيء»[2].

ومعلوم أنَّ مقالة الإرجاء في تلك المرحلة كانت ذات طابع نقلي ومع ذلك أدرجها الشافعي ضمن مفهوم الكلام، كما أنَّ الشافعي كره الخوض فيها مع أنَّ المطلوب منه الرد علىٰ هذه المقالة، ومع هذا أحجم عن هذا الفعل؛ لأنَّه يدخل ضمن دائرة الكلام المذموم في نظره.

وقد تحدثنا في مبحث أهل الحديث عن تحرير مواقفهم من الدخول في هذه المسائل وتطورات هذا الموقف.

هذا من جهة مفهوم الكلام في هذه المرحلة، أمَّا من جهة طبيعة منهج الاستدلال الكلامي فيها، فأكثر تحدٍ يعترض الباحث وهو يتتبع تلك الاستدلالات هو غياب المدونات التي يمكن الاعتماد عليها في تلك المرحلة، وقصارىٰ ما يمكن هو الاعتماد علىٰ مقولات ليست متصلة السند إلىٰ أصحابها، ممَّا يجعل درجة الوثوقية فيها ليست عالية؛ ولذلك فإنَّ التعامل مع منقولات هذه الحقبة -سواء في هذا الموضوع أو غيره- يحتاج إلىٰ تأنٍ من جهتين:

(١) من جهة مقارنة ما يُذكر فيها مع طبيعة تطور المعرفة في ذاك الوقت، فبعض ما ينقل عن تلك الحقبة لا يتناسب مع طبيعة المرحلة الجدلية الأولىٰ، التي لم تترسم فيها المقالات وتتفرع كما هو الحال فيما بعد.

(٢) من جهة درجة الاعتماد علىٰ ما يُذكر فيها، فكثير منها يمكن تشبيهه بالمرويات الإسرائيلية التي لا يمكن الجزم بصحتها ولا بعكس ذلك، وهذا ما يجعلنا نتعامل معها للاعتضاد لا للاعتماد. فهي مفيدة في تكميل فراغات المشهد العلمي تمامًا كما نلاحظه في الإسرائيليات عندما تُعطي تفاصيل عن القصص القرآني كانت قد وردت في النص القرآني مجملة.

---

(١) «سير أعلام النبلاء»، (٣٠/ ١٠).

(٢) المصدر السابق، (١٠/ ٣١).

وبناءً علىٰ ذلك؛ فيمكن القول إنَّ ما تحصل لدينا من نقولات كلامية في تلك المرحلة يعكس كون الطبيعة الاستدلالية في هذه الحقبة تطورت زمنيًّا علىٰ النحو التالي:

الأول: الكلام ذو المنزع النقلي، وذلك منذ نهاية القرن الأول مع ظهور القدرية [معبد الجهني (ت: ٨٠)] والمرجئة [ذر بن عبد الله (ت: ٨٣هـ)، فتنة الأشعث (ت: ٨٣هـ)] وحتىٰ قبل ظهور الجهمية [الجهم (ت: ١٢٤هـ)]، والمعتزلة [واصل (ت: ١٣١هـ) - عمرو بن عبيد (ت: ١٤٤هـ)]. حيث كان منزع المسائل الكلامية نقليًا، فلم يتشكل في هذه المرحلة منهج تأويلي متمايز نستطيع أن نسميه منهجًا كلاميًّا عقليًّا، يستخدم أدوات عقلية ويحاكم النصوص إليها، وهذا واضح من دراسة طبيعة المقولات التي ظهرت في تلك الحقبة (الإيمان - القدر - الإمامة)، فهي مقولات تعتمد علىٰ النقل، بالإضافة لطبيعة أصحاب تلك المقالات فلم يذكر عنهم اشتغالات عقلية يمكن أن تكون بوابة لدخول المنزع العقلي عليهم.

الثاني: الكلام ذو المنزع العقلي، وقد بدأ هذا مع ظهور جهم وواصل بن عطاء في المشهد العقائدي، فمعهم ظهرت أول ملامح التفكير الكلامي بمنزعه العقلي، ومن هذا النوع من الكلام تولد منهج التأويل الكلامي.

المرحلة الثانية: الكلام بوصفه (صناعةً/ منهجًا):

في هذه المرحلة سيغيب جهم وأتباعه عن المشهد الكلامي، وسيحضر واصل وأصحابه من بعد ذلك، وسيقدم المعتزلة أنفسهم باعتبارهم من يحتكر الاشتغال الكلامي، وفي ذلك يقول الجاحظ: «لولا مكانُ المعتزِلة لهلكت العَوَامُّ من جميع النِّحل»[1]. والخياط يتفاخر بذلك، فيصف المعتزلة بأنَّهم: «أرباب النظر دون جميع الناس، وإنَّ الكلام لهم دون من سواهم»[2].

ويقول أبوهلال العسكري: «لم تُعرف في تاريخ الإسلام كُتب كتبت علىٰ أصناف الملحدين وعلىٰ طبقات الخوارج وعلىٰ غالية الشيعة والمشابهين في قول الحشوية قبل

---

(١) «الحيوان»، (٤/ ٣٦٠).

(٢) انظر: «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ٧٢).

كُتب واصل بن عطاء، وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام فإنَّما هو منه»[١].

ومن أجل تصدر المعتزلة في هذا المضمار الكلامي = نُسب لهم تأسيس قواعد علم الكلام، كما يقول التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ) عنهم -في سياق حديثه عن علم الكلام-: «أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لِمَا ورد به ظاهر السنة، وجرىٰ عليه جماعة الصحابة -رضوان الله عليهم- في باب العقائد»[٢].

واستمر الأمر علىٰ ما هو عليه في المرحلة السابقة إلىٰ ظهور الطبقة الثالثة من المعتزلة، علىٰ يد إبراهيم النظام (ت: ٢٢١هـ)، وأبي هذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ)، وهما مَن يمثل المرحلة الثانية التي دخل فيها علم الكلام طورًا جديدًا، وتحول من مجرد الفعل إلىٰ كونه صناعة لها مكوناتها المنهجية الخاصة.

وأهم مَن عاصر هذا التحول الجاحظ الذي تتلمذ علىٰ يد النَّظَّام، وشاهد طبيعة تطور الكلام، وهذا بشهادة خصمه/ وتلميذه ابن قتيبة الذي يقول فيه: «وهو آخر المتكلمين، والمعاير علىٰ المتقدمين، وأحسنهم للحجة استثارة»[٣].

فالجاحظ ومن خلال مشاهدته لهذا التحول يرىٰ أنَّ الصورة الكلامية التي كان عليها شيخه النظام (ت: ٢٢١هـ) هي أكمل صور النضج الكلامي، التي يُعبر عنها بقوله: «إنَّهُ لولا مكانُ المتكلمين لهلكت العوامُّ من جميع الأمم، ولولا مكانُ المعتزِلة لهلكت العَوَامُّ من جميع النِّحل؛ فإن لم أقل، ولولا أصحابُ إبراهيمَ وإبراهيمُ لهلكت العوامُّ من المعتزلة»[٤].

يؤكد ذلك القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة، فيقول: «الأوائل يقولون إنَّه يكون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحًا، فهو أبو إسحاق النظّام»[٥].

---

(١) الأوائل، للعسكري، (٣٧٤).

(٢) «شرح العقائد النسفية»، (ص/ ١٧). وإلىٰ نفس هذا المعنىٰ أشار الملطي في كلامه في «التنبيه والرد»، (ص/ ٤٠).

(٣) «تأويل مختلف الحديث»، (ص/ ٧١).

(٤) «الحيوان»، (٤/ ٣٦٠).

(٥) «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ٢٦٥).

ويرسم لنا الجاحظ هذه الصورة التي انتهىٰ إليها الكلام في هذه المرحلة، من خلال تحديده لمفهوم المتكلم -في لحظته التاريخية التي يكتب فيها وهي لحظة شيخه النظام، والعلاف حيث كانا مشتغلين بالفلسفة وعلومها- فيقول: «وليس يكون المتكلم جامعًا لأقطار الكلام متمكنًا في الصناعة، يصلح للرياسة، حتىٰ يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يُحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما»[1].

وأهم ما يشير إليه الجاحظ في هذا النص أمران:

الأول: تحول علم الكلام إلىٰ صناعة. والثاني: تحول مكونات المتكلم واشتراط علمه بالفلسفة.

أمَّا فيما يتعلق بمنزلة (علم الكلام)، فكلام الجاحظ يشير إلىٰ تحول (علم الكلام) إلىٰ (منهج معياري) من خلاله تُعرف صحيح العلوم من ضعيفها، وقد كتب في ذلك مقالته (صناعة الكلام)، يقول فيها: «به يستدل علىٰ صرف ما بين الشرَّيْن من النقصان، وعلىٰ فضل ما بين الخَيْرَيْنِ من الرجحان، والذي يصنع في العقول من العبارة وإعطاء الآلة مثل صنيع العقل في الروح، ومثل صنيع الروح في البدن.

وأي شيء أعظم من شيء لولا مكانه لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل. وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الاستفاضة»[2].

والخلاصة، أنَّ الجاحظ من خلال مرحلة النظام والعلاف يرىٰ أنَّ الكلام منهج معياري، يتم محاكمة الحجج والأدلة إليه.

بعد الجاحظ سيتم ترسيم مقاربة محددة لمفهوم علم الكلام، يتحدد فيها مفهومه ووظائفه ومكوناته. ويمكن أن نفتح قوسين هنا لنقول إنَّ هذه المقاربات لعلم الكلام التالية للجاحظ انقسمت إلىٰ:

المقاربة الأول: مقاربة تنظر لعلم الكلام من خلال وظائفه التي يقوم بها، ومن

---

(١) «الحيوان»، (٢/ ١٣٤).

(٢) «صناعة الكلام»، رسائل الجاحظ، (٤/ ٢٤٥).

أقدم من سلك هذه المقاربة في تعريفه للكلام = الفارابي (ت: ٣٣٩هـ)، حيث يقول: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان علىٰ نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل»[١].

وتعريف الفارابي سيكون محور غالب المقاربات اللاحقة لعلم الكلام، والتي ستدور في فلكه، فالغزالي (ت: ٥٠٥هـ) يؤكد ذات الوظيفة الدفاعية لعلم الكلام، والتي أصبحت من أهم محدداته، فهو يرىٰ أن مهمته هي: «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»[٢].

وكذلك الأمر عند الإيجي (ت: ٧٥٦هـ) في قوله: «الكلام علم يقتدر معه علىٰ إثبات العقائد الدينيَّة، بإيراد الحجج، ودفع الشبهة»[٣].

ويقول ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) في مقدِّمته: «هو علم يتضمَّن الحجاج عن العقائد الإيمانيَّة، بالأدلَّة العقليَّة، والردَّ علىٰ المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنَّة»[٤].

المقاربة الثانية هي التي تنظر إليه من خلال موضوعاته، كما عند الجرجانيّ (ت: ٨١٦هـ) الذي سيتجه بالتعريف إلىٰ تحديد موضوعات الكلام التي يبحث فيها مقيدًا له بموافقة الشريعة، فيقول: «علم يُبحث فيه عن ذات الله -تعالىٰ-، وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد علىٰ قانون الإسلام»[٥].

هكذا إذا تطور مفهوم الكلام حتىٰ وصلت صياغته النهائية إلىٰ النظر إليه باعتبار وظائفه أو باعتبار موضوعاته.

---

(١) «إحصاء العلوم»، (ص/ ١٣١).

(٢) «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٩).

(٣) «المواقف»، (١/ ٣١).

(٤) «المقدمة»، (١/ ٤٨٥).

(٥) «التعريفات»، (ص/ ٤٥٨).

المذهبُ الأوَّلُ

المنهجُ التأويليُّ الكلاميُّ عند المعتزلةِ

يرتبط موضوع التأويل الكلامي عند المعتزلة بما قدمنا حول تطورات الجدل العقائدي الكلامي، فقد كان التطور التأويلي يسير جنبا إلىٰ جنب مع تطور المقالات العقائدية، وبناء عليه يمكن القول إنَّ التأويل الكلامي عند المعتزلة مرَّ بثلاث مراحل:

المرحلة الأولىٰ (ممارسة التأويل الكلامي المعتزلي): وتقع هذه الممارسة في مرحلة الكلام الأولىٰ عند المعتزلة.

غالب الدراسات التي تتحدث عن وقت ظهور منهج التأويل الكلامي/ العقلي عند الفرق تعيدها إلىٰ هذه اللحظة التي ظهر فيها الجهمُ وواصلُ بن عطاء، غير أنَّنا إذا دققنا النظر لا نجد أنفسنا أمام منهج تأويلي عقلي واضح المعالم، وإنَّما أمام نزعات وبوادر أولىٰ للنزعة الكلامية العقلانية، كانت هذه النزعات مضمرة في مرحلتها الجنينية ولم تكن مصرحًا بها، وهذا المنزع العقلي لا يمكننا ملاحظته من خلال مؤلفاتهم؛ لأنَّه لم يصلنا منها شيء، فالجهم لم يكن له اشتغال بالتأليف فيما ذُكر من أخباره، وربما الإشارة الوحيدة التي ذُكرت عنه في هذا الخصوص، هو ما كتبه في الرد علىٰ مقاتل بن سليمان، حيث يذكر ابن عساكر في تاريخه، فيقول: «قدم مقاتل مرو فتزوج بأم أبي عصمة وكان يقص في الجامع بمرو، فقدم عليه جهم فجلس إلىٰ مقاتل فوقعت العصبية بينهما، فوضع كل واحد منهما علىٰ الآخر كتابًا ينقض علىٰ صاحبه»[1].

وأمَّا واصل بن عطاء -بحسب رواية المعتزلة- فقد كان له اشتغالٌ بالتأليف، حتىٰ

---

(١) «تاريخ دمشق»، (٦٠/ ١٢٣).

إنَّ القاضي عبد الجبار يقول عنه: «أنَّه الأصل في علم الكلام لكثرة ما صنف فيه»[1].
وممَّا ذكر له من المصنفات: الألف مسألة في الرد علىٰ المانوية، كتاب أصناف المرجئة، وكتاب المنزلة بين المنزلتين، كتاب السبيل إلىٰ معرفة الحق، وله كتاب أيضًا في معاني القرآن[2].

ومع ذلك لم يصلنا شيء منها حتىٰ نتحقق من طبيعة النزوع العقلي، والسياق التأويلي لديه، واستخراج منهجه فيه.

وغاية ما وصلنا عن الجهم وواصلٍ هو مجموعة حوارات ومناظرات ومقولات منقولة، كانت أثرًا من آثار اشتغالهما بالجدل الكلامي فكلٌّ منهما كان يوصف بأنَّه صاحب جدل ومناظرة.

فمقاتل بن سليمان يصف خصيمه الجهم، فيقول: «إنَّما كان رجلًا أعطي لسانًا»[3].

وواصل بن عطاء يصفه الجاحظ بقوله: «كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وإنَّه يريد الاحتجاج علىٰ أرباب النحل وزعماء الملل، وإنه لا بُدَّ له من مقارعة الإبطال، ومن الخطب الطوال»[4]. ويصفه أحد مجالسيه في مجلس الحسن، فيقول: «هذا الذي يعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»[5].

ومع ذلك؛ فالمناظرات التي حُفظت عنهما ليست كثيرة، فأشهرها ثلاث مناظرات، اثنتان منهما اختص بهما واصل، والثالثة اشتركا فيها بحسب ما يذكره المعتزلة.

وكان موضوع المناظرة التي اشتركا فيها يدور حول الصفات، ومناظرتا واصل الباقيتين كانتا حول الوعد والوعيد.

---

(١) «فضل الاعتزال»، (ص/ ٢٣٤).
(٢) انظر كتاب: «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية»، سليمان الشواشي، (ص/ ٨٦-٩٢).
(٣) «الرد علىٰ الجهمية»، لابن بطة، (٢/ ٩٠).
(٤) «البيان والتبيين»، (١/ ١٥)
(٥) «فضل الاعتزال»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٢٣٤).

ومن أقدم من روىٰ المناظرة المشتركة مع السمنية: أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) في كتابه «**الرد علىٰ الجهمية**»، وقد ذكرها كذلك المعتزلة كالقاضي عبدالجبار (ت: ٤١٥هـ) وغيره، وإن كان بين الروايتين اختلاف إلَّا أنَّهما تثبتان أصل وقوع المناظرة، وتثبتان من جهة أخرىٰ طبيعة الاستدلال الذي تَحَكَّم فيها.

وتنفرد رواية المعتزلة بأنَّ واصلًا هو الذي أجاب عن إشكال السمنية بينما تحير في ذلك جهم، ممَّا جعله يرسل لواصل يطلب الجواب فأجابه بما أفحمهم[1].

وينقل ابن المرتضىٰ قصة المناظرة، فيقول: «إنَّ بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان: هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك: هل عرفته بأيها؟ قال: لا، قالوا: فهو إذًا مجهول، فسكت، وكتب إلىٰ واصل، فأجاب، وقال: كان يُشترط وجه سادس؛ وهو الدليل، فنقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل، فاسألهم: هل يفرقون بين الحي والميت، والعاقل والمجنون، فلا بُدَّ من نعم، وهذا عرف بالدليل، فلما أجابهم جهم بذلك، قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم؛ فخرجوا إلىٰ واصل، وكلموه، وأجابوه إلىٰ الإسلام»[2].

والمناظرة الثانية كانت بين واصل وعمرو بن عبيد -الرجل الثاني في المعتزلة- في مسألة مسمىٰ مرتكب الكبيرة كانت تدور بينهما حول النص، حيث يقول له: «يا أبا عثمان لم استحق مرتكب الكبيرة اسم النفاق؟

قال (أي: عمرو): لقوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، فكان كل فاسق منافقًا؛ إذ كان الألف واللام موجودين في باب الفسق.

فقال واصل: أليس الله قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] فعرّف بالألف واللام؟ وقد قال -تعالىٰ-: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤] فعرّف بالألف واللام كما في القاذف.

فسكت عمرو . . . » إلىٰ آخر المناظرة بينهما في مسألة المنزلة بين المنزلتين[3].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٠).

(٢) «المنية والأمل»، ابن المرتضىٰ، (ص/ ١٤٣)، و«فضل الاعتزال»، (ص/ ٢٤٠).

(٣) انظر: «المنية والأمل»، (ص/ ٣٦ - ٣٩).

وإذا حلَّلنا الطبيعة الاستدلالية لتلك المناظرات؛ فإنَّ المناظرة التي فيها ما يدل علىٰ المنزع العقلي هي تلك التي اشترك فيها جهم وواصل، والتي كانت مع السمنية، فقد كان النقاش فيها يعود إلىٰ أساس منهجي في الاستدلال حيث اعتمد السمنية علىٰ مبدأ الحس، في حين أجاب واصل -بحسب رواية عند المعتزلة-، أو الجهم -بحسب رواية أحمد بن حنبل- بجواب تظهر فيه النزعة العقلية في بحث موضوع الصفات وفي الجواب عن إشكال المخالفين.

أمَّا التي انفرد بها واصل حول موضوع المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد فلم يظهر فيها المنزع العقلي في الاستدلال، وإنَّما كان يعتمد علىٰ الاستدلال النقلي المبني علىٰ التأويل اللغوي للنص؛ لتأييد أصل من أصول المعتزلة وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين.

لكن العسكري ينقل علىٰ لسان الجاحظ بأنَّ واصلًا (ت: ١٣١هـ) أول مَن قال: «الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع»[(١)].

وقد ذكر القاضي عبد الجبار أنَّ من جملة الأقوال التي ذُكرت عنه قوله: «الحق لا يعرف إلَّا بكتاب الله -تعالىٰ-، الذي لا يحتمل التأويل، وبخبر جاء مجيء الحجة وبعقل سليم»[(٢)].

وهذا النقل -لو صح- يُمكن أن يُعتبر أقدم نص يتم فيه التنصيص علىٰ إدراج (العقل) كواحد من مصادر التلقي إلىٰ جانب الكتاب والسنة والإجماع.

إلَّا أنَّ هذين النصين، ليس فيهما ما يُشير إلىٰ تراتبية معينة للعقل، أو معارضة بينه وبين تلك المصادر، أو توظيفه في التأويل.

وبالرغم من أنَّ النص كان أداة من أدوات الحجاج الكلامي في تلك الفترة، كما سبق ذكر الشاهد علىٰ ذلك في القصة التي ذكرتها زوجة واصل بن عطاء عنه، وكيف أنَّه يقوم صلاة الليل يفكر في الآيات التي يكون فيها ردٌّ علىٰ خصومه[(٣)] = إلَّا أنَّ

---

(١) «الأوائل»، العسكري، (ص/ ٣٧٤، ٣٩٥).

(٢) «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٢٣٤).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٢٣٦).

الممارسة التأويلية بقيت علىٰ شكلها اللغوي الأول دون حضور واضح لقانون التأويل العقلي/ الكلامي.

ومع ما ذُكر عن واصل بن عطاء والجهم من دخولهما في موضوع الصفات؛ إلَّا أنَّ مقالة الصفات في ذاك الوقت لم تكن مقالة نضيجة قد بُنيت أسسها الاستدلالية، كما أشار لذلك الشهرستاني عند حديثه عن واصل بن عطاء بقوله: «وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها علىٰ قول ظاهر . . . وإنَّما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»[١]. وهذا ما جعل كلام واصل في المقالات الأخرىٰ في القدر أو الإيمان أكثر من غيره، كما أشار لذلك الشهرستاني أيضًا في قوله: «وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة (أي القدر) أكثر ممَّا كان يقرر قاعدة الصفات»[٢].

المرحلة الثانية: بدايات تقنين منهج التأويل الكلامي المعتزلي: وتقع في مرحلة الكلام الثانية التي تحول فيها الكلام إلىٰ صناعة ومنهج، ففيها سنلاحظ أنَّ هذه الصناعة الكلامية/ المنهج الكلامي، أصبحت تُعلي من شأن العقل بصفة خاصة في مقابل غيره من الأدلة الأخرىٰ، وهذا ما ضُمِّن لاحقًا في مفهوم علم الكلام كما في تعريف ابن خلدون، **وقد تمثل الإعلاء من شأن العقل في هذه المرحلة في عدة أمور:**

- **ظهور بوادر فكرة الترتيب التفاضلي بين النقل والعقل**، وذلك في مثل قول النظام -الذي ينقله عنه القاضي عبد الجبار-: «الرواية ريبة، والحجة في المقاييس»[٣].

- **ظهور بوادر فكرة أن العقل أصل النقل**، وبداية فكرة الدور، وذلك في قول القاسم بن إبراهيم الرسي المعتزلي الزيدي (ت: ٢٤٦هـ) -في واحد من أقدم النصوص التي وصلتنا في توثيق فكرة مركزية العقل-: «فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج، احتج بها المعبود علىٰ العباد؛ وهي العقل، والكتاب، والرسول، فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبُّد، وجاءت حجة

---

(١) «الملل والنحل»، (١/ ٤٦).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٤٧).

(٣) «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ٢٥٩).

الرسول بمعرفة العبادة، والعقل أصل للحجتين الأخيرتين؛ لأنَّهما عُرِفا به، ولم يعرف بهما، فافهم ذلك»[(١)].

- **ظهور بوادر فكرة قطعية العقل في مقابل ظنية غيره**، وإلىٰ ذلك يشير نص الجاحظ الذي يقول فيه: «ولعمري إنَّ الحواس لتخطئ، وإنَّ الحواس لتكذب، ما الحكم القاطع إلَّا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلَّا للعقل»[(٢)].

إلا أن الجاحظ في موطن آخر يطرح قضية العقل والنقل في سياق التكامل وليس التعارض، فيقول: «العقل مضمن في الدليل، والدليل مضمن بالعقل، ولابد لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر، والعقل نوع واحد، والدليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدل علىٰ غائب، والآخر خبر يدل علىٰ صدق»[(٣)].

وقد امتدت هذه المرحلة إلىٰ منتصف القرن الثالث الهجري، ففي واحد من أقدم ما وصلنا من كتب التفسير عند المعتزلة والتي تنتمي لهذه المرحلة، وهو كتاب **«معاني القرآن»** للأخفش (ت: ٢١٥هـ) = يؤول الأخفش مجموعة من الآيات بناء علىٰ مقولات المعتزلة الكلامية في باب الصفات، في مثل قوله في تفسير آية: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]: «يعني أمره؛ لأنَّ الله -تبارك وتعالىٰ- لا يزول، كما يقول: قد خشينا أن تأتينا بنو أميَّة؛ وإنَّما يعني: حكمهم»[(٤)]، فهو هنا أوَّل هذه الآية علىٰ وفق تقرير المعتزلة، وكان سبب تفسيره الإتيان بإتيان الأمر؛ ما تقرر لديه من نفي هذا النوع من الصفات عن الله ﷻ، ثم أيَّد هذا التفسير بالاستشهاد عليه من استعمالات العرب. ومن الصفات التي أوَّلها أيضًا[(٥)]: صفة الكلام، وصفة الاستواء، وصفة الإتيان، وصفة اليد، وصفة الرؤية، ويظهر في هذه الممارسات التأويلية عملية التوفيق بين المقولات الكلامية والنص القرآني عبر بوابة

---

(١) انظر: «أصول العدل والتوحيد»، القاسم الرسي، (ص/ ٩٦، ٩٧).

(٢) «رسالة التربيع والتدوير»، (ضمن رسائل الجاحظ)، (١/ ٥٨).

(٣) «رسائل الجاحظ»، (الفصول المختارة من كتب الجاحظ)، (٢: ١٧٢-١٧٣).

(٤) «معاني القرآن»، الأخفش، (١/ ١٨٣).

(٥) انظر شواهد هذه الأمثلة علىٰ الترتيب في «معاني القرآن»: (١/ ٢٤٨)، (١/ ٥٥، ٥٦)، (١/ ١٧٠)، (١/ ٢٦١)، (٢/ ٣٠٤).

التأويل، الذي اتخذ من اللغة العربية المدخل المناسب له.

المرحلة الثالثة: تقنين منهج التأويل الكلامي المعتزلي:

إلىٰ نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس ليست لدينا نصوص للمعتزلة يظهر فيها وضع تقنين كلي للتأويل الكلامي/ العقلي، وربما يعود ذلك إلىٰ غياب المدونات الاعتزالية، التي لو وصلتنا لوجدنا فيها ما يؤكد ذلك أو ينفيه، كما لاحظنا في النص المبكر عند القاسم الرسي المعتزلي (ت: ٢٤٦هـ) الذي سبق نقله، وفيه: «فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، والعقل أصل للحجتين الأخيرتين (=الكتاب والسنة)؛ لأنَّهما عُرِفا به، ولم يعرف بهما، فافهم ذلك»[1].

لكنَّنا إذا وصلنا إلىٰ لحظة القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ)، فسيبلغ القانون التأويلي فيها ذروته وكماله، فالتقنين المنهجي لمسار التأويل الكلامي الذي تحصل في المرحلة الثانية قد اكتملت أركانه علىٰ يديه، وقد اجتمع عنده ما تفرق عند غيره، تنظيرًا وممارسة، وقد قام هذا التقنين علىٰ مبدأين ظلَّا مستحكمين في عموم الخط الكلامي اللاحق له:

المبدأ الأول: (دلالة الظاهر) هي الأصل في تفسير النص:

فبداية ينظر المعتزلة إلىٰ القرآن علىٰ أنَّه منزل بلسان عربي مبين، الأمر الذي يعني أن يتم التعامل معه بقواعد هذا اللسان، وفي هذا يقول الملاحمي: «خطابه -تعالىٰ- يجب حمله علىٰ ما يعرفه أهل اللغة»[2]، وهذا ما جعل القاضي عبد الجبار يضمن المعرفة بالعربية ضمن شروط المفسر وينبه علىٰ أنه شرط من ضمن مجموعة شروط، فيقول: «اعلم أنَّه لا يكفي في المفسر أن يكون عالمًا باللغة العربية، ما لم يعلم النحو والرواية والفقه»[3].

ومن أجل ذلك يرىٰ المعتزلة أنَّ أصل التعامل مع الخطاب القرآني هو حمله علىٰ ظاهره، كما تستوجبه لغة العرب، وهذا ما نجد التصريح به عند القاضي عبد الجبار في قوله: «وكلام الله -تعالىٰ- مهما أمكن حمله علىٰ الحقيقة لايجوز أن يعدل به عنه

---

(١) انظر: «أصول العدل والتوحيد»، القاسم الرسي، (ص/ ٩٦، ٩٧).

(٢) «الفائق في أصول الدين»، الملاحمي، (ص/ ١١٣).

(٣) «شرح الأصول الخمسة»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٦٠٦).

إلىٰ المجاز»[1]. وفي سياق آخر يردُّ فيه علىٰ من تأول أحد نصوص السمعيات: «وذلك علىٰ الأحوال كلها عدول عن ظاهر كلام الله -تعالىٰ-، فلا وجه له مع إمكان أن يجري علىٰ ظاهره»[2].

وفي نفس السياق السابق يقول: «وذلك ممَّا لا وجه له؛ لأنَّ فيه حملًا لكلام الله -تعالىٰ- علىٰ ما ليس يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول في أن كلام الله مهما أمكن حمله علىٰ حقيقته، فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلىٰ المجاز»[3].

ويستند في تأكيده لهذا المعنىٰ إلىٰ أنَّ: «الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره، ثم لا يبين مراده منه؛ لأنَّ ذلك يجري مجرىٰ الألغاز والتعمية، وذلك لا يجوز علىٰ القديم -تعالىٰ-»[4].

ويقول الرماني المعتزلي في تفسيره: «لا يجوز العدول عن الظاهر بلا قرينة»[5].

والأمر كذلك عند الملاحمي في كتابه الفائق، فهو يرد علىٰ من تأول بعض نصوص اليوم الآخر، فيقول: «ومن حمل الوزن والميزان المذكور في القرآن علىٰ العدل فقد عدل عن الظاهر مع إمكان حمل الآية علىٰ الظاهر»[6]، ويقول في موطن آخر عن التأويل: «متىٰ أمكن حملها علىٰ الترتيب وعلىٰ وجه الحقيقة كان أولىٰ»[7]. وفي سياق ثالث يقول: «ولا يجوز حمل الآية علىٰ شأن من شأن الدنيا؛ لأنَّه ترك لظاهر الآية من غير دليل»[8].

إنَّ فكرة القاضي عبد الجبار والملاحمي في منع تأويل تلك النصوص تستند إلىٰ أنَّه خلاف الأصل، وهذا يدل علىٰ أنَّ ثمة أصلًا وهو الظاهر، وثمة ما هو خلاف الأصل وهو التأويل، فالتأويل حالة استثنائية في التعامل مع النص القرآني، ولا يصح

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٧٣٤).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٧٣٧).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٧٣٨).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٣٦، ١٣٧).

(٥) «الجامع لعلم القرآن»، (٣/ ١٣١٩).

(٦) «الفائق في أصول الدين»، (ص/ ٥٤٢).

(٧) المصدر السابق، (ص/ ٥٤٠).

(٨) المصدر السابق، (ص/ ٥٤٣).

الاعتراض بأنَّ المعتزلة أو غيرهم يستعملون في باب الصفات: التأويل؛ لأنَّ التأويل هنا هو خروج عن الأصل لأدلة استوجبت ذلك عندهم كما سيأتي في المبدأ الثاني.

المبدأ الثاني: (دلالة العقل) هي الأصل في التأويل العقائدي للنص (=الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

تستعمل المعتزلة في التأويل العقائدي للنص نوعين من الدلالة:

النوع الأول: الدلالة العقلية: التي تستند إليها المعتزلة في بناء أصولها العقائدية، يقول في ذلك القاضي عبد الجبار: «فاعلم: أنَّ الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلَّا بحجة العقل»[1].

ويُبيِّنُ القاضي سبب تقديمه للعقل علىٰ غيره، فيقول: «أولها العقل؛ لأنَّ به يُمَيَّز بين الحُسْن والقُبْح، ولأنَّ به يُعرف أنَّ الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع ... وربما تَعَجَّبَ من هذا الترتيب بعضهم، فيظنُّ أنَّ الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع، أو يظنُّ أنَّ العقل يدل علىٰ أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك لأنَّ الله -تعالىٰ- لم يخاطب إلَّا أهل العقول، ولأنَّ به يعرف أنَّ الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب»[2].

ويوافقه علىٰ ذلك أبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) في قوله: «أمَّا التوحيد؛ فالمرجع فيه إلىٰ أدلة العقول»[3]. ويقول في موطن آخر: «ومن رام التوحيد أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلته العقلية، وليس طريقه الأخبار»[4].

ويوافقهم الملاحمي في قوله: «النظر في أدلة السمع لا يوصل إلىٰ معرفة الله -تعالىٰ- فلا بُدَّ من النظر في أدلة العقول»[5].

وممَّا يؤكد هذا المعنىٰ أنَّ تلميذ القاضي -الذي كتب عنه شرح الأصول الخمسة- بيَّن أن سبب استدلال القاضي بأدلة الكتاب، ليس الاعتماد عليها والاحتجاج بها؛

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٨٨).

(٢) «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ١٣٩).

(٣) «المعتمد في أصول الفقه»، أبو الحسين البصري، (٢/ ٦٠٠).

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٥) «الفائق»، (ص/ ٤٠).

لأنَّ الحجة في هذا الباب لأدلة العقول، يقول في ذلك: «فوضح بهذه الجملة أنَّه -رحمه الله تعالىٰ- لم يورد هذه الآيات علىٰ وجه الاستدلال والاحتجاج؛ وإنَّما أوردها علىٰ أنَّ أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل، ومقررة له»[1].

هذه المركزية للعقل عند المعتزلة استعملت كذلك في آلية التعامل مع السنة، فقد بيَّن القاضي عبد الجبار قاعدة التعامل مع السنة بقوله: «ما سبيله من الأخبار؛ فإنَّه يجب أن ينظر فيه، فإن كان ممَّا طريقه العمل؛ عُمل به إذا أورد بشرائطه؛ وإن كان ممَّا طريقه الاعتقادات؛ يُنظر: فإن كان موافقًا لحجج العقول؛ قُبل واعتُقد موجبه، لا لمكانه، بل للحجة العقلية؛ وإن لم يكن موافقًا لها؛ فإنَّ الواجب أن يرد ويُحكم بأنَّ النبي ﷺ لم يقله، وإن قاله فإنَّما قاله علىٰ طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلَّا بتعسف. فأمَّا إذا احتمله فالواجب أن يتأول»[2].

ويقول أيضًا: «إنَّ جميع ما رووه وذكروه أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم؛ لأنَّ كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، ويصح كونه كاذبًا فيه، ولا يجوز أن ندين ونقطع علىٰ الشيء من وجه يجوز الغلط فيه؛ لأنَّا لا نأمن بالإقدام علىٰ اعتقاده من أن يكون جهلًا، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذبًا، وإنَّما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين»[3].

إذا كانت أصول أبواب الاعتقاد إنَّما تثبت بالعقل = فإنَّ أي نص يدل ظاهره علىٰ مخالفة تلك الدلالة العقلية لا بُدَّ أن يؤول، ومن أجل ذلك سيتم إدراج العقل عند القاضي عبد الجبار ضمن معادلة التأويل، وسيُجعل له الصدارة في ذلك، فيقول: «إنَّ السامع للقرآن والقارئ له إذا رأىٰ المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر، لم يكن بأن يتَّبع أحدهما أولىٰ من الآخر فيما يرجع إلىٰ اللغة، فيلجئه ذلك -إذا كان ممَّن يطلب الدين والبصيرة- إلىٰ الرجوع إلىٰ أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل»[4].

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٥٥).

(٢) المصدر السابق: (ص/ ٧٧٠).

(٣) «المغني»، القاضي عبد الجبار، (٤/ ٢٢٥).

(٤) «متشابه القرآن»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٢٥).

ويُبين في موطن آخر هذا النوع من الدلالة العقلية واعتماده في الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل، فيقول: «لابُدَّ من أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، علىٰ ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله علىٰ ظاهره، وما خالف الظاهر حمله علىٰ المجاز، وإلَّا كان الفرع ناقضًا للأصل، ولا يمكن في كون كلامه -تعالىٰ- دلالة سوىٰ هذه الطريقة، فإذا كتب ما قدمناه لم يمكنهم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه؛ لأنَّ محكمه ومتشابهه سواء، في أنهما لا يدلان، وفي أنَّ الواجب علىٰ المكلف عرضها علىٰ دليل العقول»[1].

وتخصيص القاضي عبد الجبار لدليل العقل يُعطي له الأولوية علىٰ غيره، فالعقل ليس مجرد أداة من الأدوات، وإنَّما هو الأداة الأساسية في هذا النوع من التأويل.

ويعتمد هذا التأويل العقلي علىٰ اللغة التي ستكون بوابة العبور إلىٰ التأويل، يقول القاضي في ذلك: «وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه: أنَّه لا بُدَّ من أن يكون له تأويلٌ صحيحٌ يُخَرَّجُ علىٰ مذهب العرب من غير تكلفٍ وتعسُّف»[2].

ويقول الخيَّاط (ت: ٣٠٠هـ): «فهذه تأويلات المعتزلة لِمَا تَلا من الآيات، وكلها واضحٌ قريبٌ غير خارجٍ من اللغة ولا مُسْتَكْرَه المعنىٰ»[3].

النوع الثاني الدلالة النقلية: علىٰ خلاف ما هو شائع في كثير من الدراسات؛ فإنَّ المعتزلة تعتبر الدلالة النقلية (=القرآن والسنة) كإحدىٰ الأدوات التي تستعمل في الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل، ينص القاضي عبد الجبار علىٰ أنَّ القرينة السمعية (الكتاب/ السنة) هي إحدىٰ القرائن المعتمدة في التأويل، فيقول: «المحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج إلىٰ قرينة، والقرينة السمعية إمَّا أن تكون في هذه الآية، إمَّا في أولها أو آخرها، أو في آية أخرىٰ من هذه السورة أو من سورة أخرىٰ أو في سنة رسول الله ﷺ من قول أو فعل»[4]. وهذا الذي ذكره من القرينة السمعية هو تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة.

---

(١) «إعجاز القرآن من المغني»، (ص/ ٣٩٥).

(٢) «المغني»، القاضي عبد الجبار، (١٦/ ٣٨٠).

(٣) «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ١٢٢).

(٤) «شرح الأصول الخمسة»، القاضي عبد الجبار، (ص/ ٦٠٠).

ويقول الزمخشري المعتزلي بعد أن أيَّد تفسيرًا موافقًا لاعتقاده: «فإنَّ القرآن يفسر بعضه بعضًا»[1].

إلَّا أنَّ محل البحث هو في مركزية هذه الدلالة النقلية في مقابل النوع الآخر من الدلالة وهي العقلية. فاستخدام الدلالة النقلية هو فرعٌ عن الدلالة السابقة؛ لأنَّها هي التي استوجبت اعتماد التأويل أصلًا، فأصول العقائد إنَّما بُنيت علىٰ أساس العقل، ولذلك فالقاضي عبد الجبار نفسه -وهو الذي أدرج الدلالة النقلية ضمن الأدوات التي تستعمل في التأويل كما في نصه السابق عن المحكم والمتشابه- يعود ليحصر الأداة المتحكمة في هذا التأويل العقائدي في العقل فيقول: «فأقوىٰ ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول»[2]، وهذا الكلام منه لا يعتبر تناقضًا، بل هو في النص الأول يُبين مجموع الدلائل المستخدمة بينما هو في النص الثاني يبين الدلالة المركزية في هذا الباب.

وحتىٰ لو لم يكن ثمة نص يدل علىٰ ذلك؛ فإنَّ مركزية العقل في التأويل هي مقتضىٰ طبيعة البناء الاستدلالي الذي تم بناؤه علىٰ العقل حتىٰ لا تتعارض النصوص معه.

وستعتمد علىٰ هذا التوجيه في عموم تحليلنا للمنهج الكلامي فيما يتعلق بالدلائل المركزية في التأويل العقائدي.

❁ ❁ ❁

والخلاصة التي يمكن أن نستخلصها من هذا التتبع لبدايات المسار الكلامي، هي أنَّ خيار التأويل تم إنتاجه أولًا: عبر التوسع في الممارسة الكلامية، فالتوسع في الجدل والنقاش الكلامي قاد إلىٰ التوسع في دائرة التأويل.

ثم ثانيًا: عبر تقنين العلاقة بين العقل وظاهر النقل كما صاغها المعتزلة، هذا التقنين الذي سيتم اعتماده عند عموم الطوائف الكلامية والذي سيجعل من خيار التأويل بوابة حماية للمجال العقائدي، وفق معادلة بعضها ينبني علىٰ بعض حتىٰ

---

(١) «تفسير الكشاف»، الزمخشري، (٢/ ٤٠٥).

(٢) «متشابه القرآن»، (١/ ٨).

لا ينهدم صرح البناء العقائدي من أساسه.

سنرىٰ في الفقرة التالية مدىٰ تمدد هذه المنهجية في عموم الطوائف التي تبنت علم الكلام. فالمسار التأويلي للمعتزلة لم يكن محل اتفاق بين عموم الطوائف، حتىٰ تلك التي انحازت إلىٰ علم الكلام، وإلىٰ الميل إلىٰ التأويل في معادلة الظاهر والتأويل.

سنحاول فيما نستقبل من بحث حول هذه الفرق الكلامية أن نتبيَّن في كل واحدة منها أمرين:

الأمر الأول: طبيعة علاقتها بعلم الكلام؛ لأنَّنا نعتقد أنَّه هو بوابة العبور الذي من خلاله بدأ دخول التأويل، وترسيم فكرة العقل في منهج التأويل.

والأمر الثاني: البحث في علاقة المنهج الكلامي بتأويل النص، والتي من خلالها نكتشف مبادئ التأويل الكلامي.

المذهب الثاني

المنهج التأويلي الكلامي عند الإباضية

مسار المنهج التأويلي الإباضي تأثر -مثل غيره- بشكل كبير بمسار التحولات العقائدية التي مر بها الإباضية[1]، وهو مسار لم يخل من جدل وبحث في أمرين:

الأول: في طبيعة العلاقة بين الإباضية والخوارج، حيث تَعْتبر عددٌ من كُتب المقالات: أنَّ الإباضية هي أحد امتدادات الخوارج، وأنَّهم الفرقة الوحيدة التي بقيت منهم، بينما ينفي الإباضية هذه العلاقة ويصرحون في عدد من الرسائل التي كتبوها بافتراقهم عن الخوارج، والحقيقة أن حسم هذا الموضوع بالنفي أو الإثبات لا يؤثر بشكل كبير علىٰ تحليل المسار التأويلي عند الإباضية كما ستأتي الإشارة إليه، لكن الإشارة إلىٰ هذا النقاش له أهمية بارزة في تفسير نصوص العلماء التي سترد معنا في هذا المبحث؛ لأنَّ كثيرًا من كتب الفرق والمقالات عندما تتحدث عن منهج الإباضية في التفسير تتحدث عنهم باسم الخوارج، والأمر كذلك عندما يتحدثون عن موضوع علاقة الخوارج بالاعتزال؛ فإنَّما يعنون بهم الإباضية غالبًا.

والثاني: في طبيعة العلاقة بين الإباضية وعلم الكلام: فهناك من يربط بداية علاقة الإباضية بـ(علم الكلام) ببداية احتكاكهم بالمعتزلة، ويعتبرون هذه العلاقة بدأت منذ لحظة النشأة الأولىٰ، كما نجده عند نشوان الحميري في كتابه «الحور العين»، حيث ينقل عن البلخي قوله: «حكىٰ أصحابنا: أنَّ عبد الله بن أباضٍ لم يمت حتىٰ ترك قوله أجمع، ورجع إلىٰ الاعتزال، والقول الحق»[2].

---

(١) من الدراسات المفيدة في بيان هذه العلاقة: كتاب «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، د.عبد اللطيف الحفظي.

(٢) «الحور العين»، الحميري، (ص/ ٢٢٧).

والحقيقة إنَّ بدايات التقاء الطرفين يكتنفها شيء من الإجمال[1]، ولا يبدو هذا النقل الذي ذكره نشوان صحيحًا، فالبلخي يكاد ينفرد بذلك، خاصة إذا استحضرنا أنَّ من عادة كثير من أتباع الطوائف التكثر بنسبة الآخرين إليهم.

وإن كان هذا لا ينفي إمكانية اللقاء بينهما، حيث إنَّ البصرة كانت منطلق الإباضية والمعتزلة منذ ذلك الحين، لكن مجرد اللقاء لا يكفي لإثبات التأثير والتأثر، فقد يكون هذا اللقاء هو لقاء مناظرة ومجادلة، خصوصًا إذا ما استحضرنا أنَّ ابن إباض موصوفٌ بأنَّه صاحب جدلٍ ومناظرة، ولذلك يصفه الدرجيني بقوله: «فهو العمدة في الاعتقادات، والمبين لطرق الاستدلالات والاعتمادات، والمؤسس لأبنية هي مستندات الأسلاف . . .»[2].

ومع ذلك، فاللقاء بين الإباضية والمعتزلة كان مبكرًا؛ إلَّا أنَّ طبيعته كانت جدلية وليست توافقية، أي: ليست علاقة تلقٍ وتأثر مباشر علىٰ عكس النص الذي نقله الحميري، ومن أقدم اللقاءات التي تُثبتها المصادر الإباضية: ما كان بين واصل بن عطاء (ت: ١٣١هـ)، وأبي عبيدة مسلم بن كريمة (ت: ١٥٠هـ)، حيث إنَّهما التقيا في المسجد الحرام، ودارت بينهما مناظرة، لكن واصلًا لم يجن من هذه المناظرة ما أراده[3]. وبالتالي فقد كان لقاء مناظرة ولم يكن لقاء تلقٍ لأحدهما من الآخر.

وقد ذُكر لأبي عبيدة هذا بعض المؤلفات الكلامية في مسألة «القدر»، و«الاستطاعة»، ومسألة «الإيمان والكفر»، وهذا يعني اشتغالًا مبكرًا بالتأليف في بعض القضايا الكلامية؛ لكنَّنا لا نستطيع أن نعرف مضامين هذا الاشتغال ومنهجياته؛ لأنَّه لم يصلنا من هذه الكتب شيء.

أمَّا أرض المغرب فقد كانت ميدانًا خصبًا للتناظر العقائدي بين الإباضية والمعتزلة، حيث إنَّ الواصلية (أتباع واصل بن عطاء) كان لهم حضورٌ بارزٌ أثناء الدولة الرستمية، فقد ذكر البكري أن عدد أتباع واصل بن عطاء (الواصلية) يقُدر بثلاثين ألفًا يضربون خيامهم خارج تاهرت[4]، وكانت قبائل البربر في أفريقيا الشمالية علىٰ

---

(١) انظر: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، (ص/ ٣٢٢).

(٢) «طبقات المشايخ بالمغرب»، الدرجيني، (٢/ ٢١٤).

(٣) المرجع السابق: (٢/ ٢٤٦).

(٤) «مسالك»، البكري، (ص/ ٦٧)، «طبقات المشائخ»، والدرجيني، (١/ ٥٧-٦٥).

مذهب واصل ابن عطاء، كما يذكر الشماخي[1].

وهذا أدَّىٰ بدوره إلىٰ تحريك علم الكلام عند الإباضية، ومن أقدم من تمت الإشارة إلىٰ اشتغاله بعلم الكلام من الإباضية، عيسىٰ بن علقمة المصري (ت: ١٥٠هـ)، حيث يذكر الشماخي أنَّه «من متكلمي الإباضية وحذاق علمائها»[2]. وكذلك مهدي النفوسي (ت: ١٩٦هـ)، وقد قيل عنه: «المقدم في علم الجدل الذي له اليد العُليا في البرهان والاستدلال، القامع كل ملحد ومحيد، والناصر كل مجد مجيد»[3]، وقد انتدب لمناظرة المعتزلة بتاهرت.

وقد كانت المناظرات بين الإباضية والمعتزلة علىٰ أشدها، ممَّا دعا الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم (حكم ما بين ١٧١-٢٠٨) إلىٰ استدعاء عددٍ من علماء الإباضية من نفوسة إلىٰ تاهرت لمناظرة الواصلية من المعتزلة، منهم محمد النفوسي (ت: ٢٥٠هـ).

كما نجد في واحد من أقدم الكتب الكلامية التي وصلتنا للإباضية وهو «**أصول الدينونة الصافية**»، لعمروس بن فتح النفوسي (ت: ٢٨٣هـ) فصلًا بعنوان: «نقض شبهات المعتزلة»، وآخر بعنوان: «لا منزلة بين المنزلتين».

إلَّا أنَّ هذا التناظر والسجال مع مرور الزمن قد يُؤثر في بعضهم البعض؛ ولذلك فإنَّ الملطي (ت: ٣٧٧هـ)، يذكر أنَّ الاعتزال قد دخل علىٰ الخوارج (ويُقصد بهم الإباضية كما تقدمت الإشارة إليه)، فيقول: «وقد ظهر فيهم اليوم مذاهب المعتزلة، فمنهم من ترك مذهبه وقال بالاعتزال»[4].

والإشارة نفسها عند ابن تيمية حيث يشير إلىٰ تأخر دخول مقالة الصفات علىٰ الخوارج: «وإنَّما يكون ذلك عن متأخرة الخوارج الموجودين بعد حدوث هذه المقالات التي صنفها المعتزلة والشيعة . . . أمَّا قدماء الخوارج الذين كانوا علىٰ عهد

---

(١) «السير»، الشماخي، (ص/ ١٥٤).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٢٢).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٧٩).

(٤) «التنبيه والرد»، الملطي، (ص/ ٦٩).

الصحابة والتابعين فماتوا قبل حدوث هذه الأقوال المضافة إلىٰ المعتزلة والجهمية»[1].

أمَّا ما يتعلَّق بمنهج التأويل الإباضي وعلاقة ذلك بهذا النزوع الكلامي المبكر؛ فإنَّ المنهج التأويلي الكلامي الإباضي وفقًا لهذه التحولات العقائدية مرَّ بثلاث مراحل:

المرحلة الأولىٰ: ما قبل التأويل الكلامي العقلي:

بداية لا نجد بين أيدينا مصادر مبكرة يمكن من خلالها استقراء هذا المسار التأويلي عند الإباضية كعادة المدونات الأولىٰ عند جميع الطوائف التي تشكلت في تلك القرون الأولىٰ، إلَّا أنَّ الإباضية تذكر في سياق تعدادها للمدونات التي كتبها أئمتهم أنَّها كانت في بداياتها عبارة عن مجموعة رسائل، مثل: رسالة عبد الله بن إباض (تبعد: ٩٣هـ) إلىٰ عبد الملك بن مروان، ورسالة أبي عبيدة مسلم (ت: ١٥٠هـ) إلىٰ أهل المغرب، وسيرة سالم بن ذكوان (ت: ٩٩هـ)[2].

وبالرغم من النقاش الكبير حول مدىٰ موثوقية تلك الرسائل[3]؛ إلَّا أنَّ طبيعة النزعة الاستدلالية فيها هي استدلالات نقلية تسير علىٰ النسق الظاهري للنص، بعيدة عن المنزع التأويلي العقلي، الأمر الذي يتناسب مع طبيعة المقولات العقائدية في تلك المرحلة؛ لأنَّ التأويل العقلي/ الكلامي للنصوص جاء متأخرًا نسبيًّا عن تلك المرحلة.

المرحلة الثانية: ممارسة التأويل الكلامي العقلي:

ونحن في هذه المرحلة سنتجاوز الاعتماد علىٰ تلك التأويلات التي ذكرها الربيع بن حبيب (ت: ١٧٥هـ) في مسنده، والتي رواها عن عدد من الصحابة كابن عباس وابن عمر، وكبار التابعين، وفيها عدد من المرويات في تأويل آيات الصفات = لأنَّنا

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية»، (٢/ ٥٨٤).

(٢) جميع هذه الرسائل منشورة، وملحقة في كتاب «منهج الدعوة عند الإباضية»، د. محمد صالح ناصر.

(٣) انظر: في نقاش موثوقية رسالة ابن أباض: دراسة د.لطيفة الباكي «قراءة في رسالة ابن أباض»، وفي سيرة ابن ذكوان: دراسة بتريسيا كرون وفريتز زمرمان.

نشكُّ في صحتها إليهم؛ فهي مخالفة لواقع التفسير في تلك الحقبة، فموضوع الصفات لم يكن مطروحًا حينها للجدال، ولذلك لم تظهر في تلك المرحلة تأويلات خاصة تتعلق بآيات الصفات، خصوصًا أنَّه يكاد يكون الوحيد الذي انفرد بنقلها، بالرغم من كثرة التفاسير التي اهتمت بنقل مروياتهم بأسانيد ثابتة عنهم.

ولو اعتمدنا علىٰ مسند الربيع في هذه القضية؛ فإنَّ التأويل الكلامي الذي تم في هذا المسند كان يعتمد بشكل مباشر علىٰ النص مستخدمًا في ذلك التأويل اللغوي، وليس فيه ذكر لآلية العقل، فقد طرح الربيع بن حبيب في مسنده سؤالًا عن منهجية تفسير الآيات المتشابهة قال فيه: «فإنَّ سأل المترشد عن تفسير الآي المتشابهات والدلالة علىٰ معانيها من قول الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، وقوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾، وقوله ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾، وقوله ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾، وما أشبه ذلك من كتاب الله الذي فسرناه فيما مضىٰ من كتابنا بالرواية عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين بإحسان.

فقال السائل: ما الدليل علىٰ صدق تفسيركم وما الشهادة عليه من الكتاب واللغة المعقولة؛ فإنَّما خاطبنا الله بما نعقل؛ وإلَّا فليس للمخاطبة عندنا معنىً في الاستواء واليد والعين وما أشبه ذلك، ولا يجوز أن يكون إلَّا علىٰ ما نعقل؟»[1].

فكان جوابه عن ذلك بما يلي: «قِيل للسائل: إنَّ جميع ما سألت عنه متشابه لا يدرك علمه بظاهره، ولا بنصه؛ لأنَّ النص واحد والمعاني متباينة؛ فلا بد من كشف معانيها وإيضاح سبلها . . . فجوابنا في ذلك وبالله التوفيق والعصمة في قوله -تعالىٰ- ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ ما قال عبد الله بن العباس، وابن عمر، والحسن، ومجاهد: أنَّه ارتفع ذكره وثناؤه، ومجده وعظمته، تعالىٰ عما قال المندد إنَّ له أندادًا وأشباهًا، تعالىٰ الله عن ذلك.

وإنَّ ابن عمر في حديث الصخرة ارتعد فرقًا وشفقًا حين وصف الله بالزوال والانتقال، وقال: «هذا كلام اليهود أعداء الله».

وقد وصفنا أباطيلهم فيما مضىٰ من كتابنا، وجميع ما قالوا موجود في لغة العرب،

---

(١) «مسند الربيع»، (ص/ ٣٣٨).

يقال: استوىٰ فلان علىٰ العراق، أي: استولىٰ أمره وملكه، ويقال: استوىٰ فلان علىٰ مال فلان، أي: احتوىٰ عليه وحازه ...»[1].

فالربيع في هذا الكلام يدلل علىٰ صحة تفسيره بأمرين: المرويات التي نسبها إلىٰ الصحابة والتابعين، والأمر الآخر أنَّها مرويات جارية علىٰ قانون لغة العرب.

إذا تجاوزنا تلك الفترة الزمنية الأولىٰ؛ فإنَّ الإباضية بدأت بعد ذلك بتبني عدد من مقولات المعتزلة بالرغم من الاختلافات الموجودة بينهما، ومن الأمثلة علىٰ ذلك مسألة «خلق القرآن»، ومن الكتب المتقدمة التي تشير إلىٰ ذلك كتاب «رسالة إلىٰ المسلمين في الرد علىٰ من لا يقول بخلق القرآن» للخليفة محمد بن أفلح الذي حكم ما بين (٢٦١-٢٨١هـ)، وهذه الموافقة ستتطلب بالتأكيد مجموعة من التأويلات التي يتم بها تأييد هذه المقولات.

ولا تمدنا المصادر الإباضية في هذه المرحلة بتأصيلات لقانون التأويل العقلي، بل أقصىٰ ما هو موجود فيها هو ممارسة هذا التأويل الكلامي، واستخدام اللغة كآلية لذلك، بينما بقي التصريح بتدخل العقل مضمرًا -علىٰ الأقل فيما وصلنا من مصادر -الأمر الذي سيظهر في مرحلة لاحقة-، وأقدم أثر إباضي نجد فيه هذه التأويلات حاضرة هو كتاب «تفسير القرآن العزيز» لهود بن محكم الهواري (ت بعد: ٢٥٠هـ)، فقد تأوَّل عددًا من الآيات، وتعامل معها بمنهج التأويل الذي تبنته المعتزلة، فنجده مثلًا يقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: «استوىٰ أمره في بريته، فعلاهم، فليس يخلو منه مكان»[2].

المرحلة الثانية: تقنين منهج التأويل الكلامي الإباضي:

وبحسب ما وصلنا من تراث للإباضية؛ فقد مر هذا التقنين التأويلي بلحظتين فارقتين:

الأولىٰ: بدايات تقنين منهج التأويل الكلامي الإباضي:

من أقدم ما وصلنا من آثار الإباضية التي تحمل معها الملامح الأولىٰ لتشكيل هذا

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) «تفسير هود»، (٣/ ٣٣)، وانظر: (٤/ ٤٦).

المنهج، هي تلك النصوص التي نجدها في كتاب أبي خزر يغلا بن زلتاف (ت: ٣٨٠هـ)، والذي جاء في سياق الجدل العقائدي، وهذا واضح من عنوانه الذي يحمل اسم: «الرد علىٰ المخالفين»، وقد رد في هذا الكتاب علىٰ طوائف عديدة كان من أبرزها المعتزلة، وقد نص أثناء رده عليهم علىٰ مجموعة من الأفكار التي يمكننا من خلالها معرفة طبيعة المنهج التأويلي عند الإباضية في تلك الحقبة، وقد نص أبو خزر أثناء نقاشه لمخالفيه علىٰ أمور من شأنها أن ترسم لنا الملامح الأولىٰ التي وصلتنا في تقنين منهج التأويل العقائدي عند الإباضية، ويتعلق أهم ما نص عليه أبو خزر بذات المبدأين عند المعتزلة وهما:

ففيما يتعلَّق بمبدأ اعتماد (دلالة الظاهر) ففي تفسير النص: يقرر أبو خزر أولًا طبيعة عربية النص القرآني فيقول: «الله أخبر عن نفسه بلسان عربي مبين وهو القرآن، علىٰ قوم يعلمون مراده ويعلمون ما فيه من الإضمار وما يجري ظاهره علىٰ إضماره»[1]، ولمَّا أراد تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾؛ قال: «علىٰ أنَّه سيخلق لا علىٰ إثبات الفعل، وذلك جائز في اللغة الجارية بين الناس ممَّا لا يجهله أهل المعرفة باللغة»[2].

وبناء علىٰ ذلك ينص أبو خزر أثناء نقاشه العقائدي مع المعتزلة علىٰ أصل التعامل مع الدلالة القرآنية كواحدة من تطبيقات قاعدة الظاهر، فيقول: «فكل ما جاء القرآن علىٰ عمومه فهو علىٰ عمومه، حتىٰ يأتي ما يخصصه، إمَّا بنفس الآية، أو في آية الخصوص؛ فعليه البرهان»[3].

أمَّا المبدأ الثاني، والذي يتعلَّق باعتماد دليل العقل في التأويل العقائدي، فتعتبر نصوص أبي خزر من أقدم ما وصلنا من النصوص الإباضية التي تُدرج (العقل) -والذي يُعبر عنه بالقياس- كأحد المصادر التي يعتمد عليها في الاستدلال العقائدي، يقول في ذلك: «فأخذ أصحابنا بأوسط الأقاويل وأعدلها وأصوبها ممَّا وافق كتاب الله وسنة

(١) «الرد علىٰ جميع المخالفين»، أبوخزر يغلا بن زلتاف، (ص/ ٣٨٠).
(٢) المصدر السابق، (ص/ ٢٠).
(٣) المصدر السابق، (ص/ ٤٧).

نبيه محمد ﷺ والقياس الذي لا يقدر مبطل علىٰ نقضه»[1].

ولمَّا ذكر أدلة خلق الأفعال قال: «دل القرآن علىٰ خلق الأفعال، وسنة النبي ﷺ والقياس الذي يضطر سامعه إلىٰ الإقرار به»[2].

ولا تتعدىٰ نصوص أبي خزر هذا المعنىٰ من الاستدلال العقلي، فلا نجد لديه نصوصًا تدمج العقل في آلية التأويل، الأمر الذي سيكون أكثر وضوحًا في المرحلة اللاحقة.

وقد استعان أبوخزر بالدلالة النقلية أثناء مناقشته لمخالفيه، فاستعمل في مناقشتهم تفسير القرآن بالقرآن فقال: «وذلك أنَّا نظرنا إلىٰ الآيات التي احتجت بها المعتزلة، والآيات التي احتجت بها المجبرة والمجبلة، فضربنا بعضها ببعض . . . فأخذنا من ذلك بالوسط، وهو أعدل القولين وأصوبهما»[3].

وقال في موطن آخر: «ولو حمل القرآن علىٰ ظاهره لتناقض، ألَا ترىٰ أنَّه قال في موضع: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ﴾، فلو حمل علىٰ ظاهره لم يغفر الشرك لمن تاب منه، وقال في موضع آخر: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾، فدخل الجميع الشرك وغيره من الذنوب»[4].

كما فعَّل أيضًا الإجماع، فقال: «وقد اتفقت أمة محمد ﷺ أنَّ هذه الآية عامة ما خلا المعتزلة . . . فأخذنا بإجماعهم، وتركنا ما اختلفوا فيه ممَّا ادعاه من أراد إخراج شيء منها»[5].

وهذا أهم ما نجده عند أبي خزر فيما يتعلق بمنهج التأويل العقائدي.

اللحظة الثانية: إنضاج قانون التأويل الكلامي الإباضي:

يبقىٰ الأمر كذلك حتىٰ القرن السادس الذي كُتبت فيه أهم المدونات الكلامية عند الإباضية وعلىٰ رأسها كتب الوارجلاني (ت: ٥٧٠هـ)، ونص فيها علىٰ قواعد التأويل

---

(١) «الرد علىٰ المخالفين»، (ص/ ٨٨).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٥٠، ٥١).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ٧٤).

(٥) المصدر السابق، (ص/ ٤٧).

الكلامي بكل وضوح، وقد تمثل هذا التقنين عند الوارجلاني ومن بعده في ذات القوانين التي أصلها المعتزلة من قبل وهي[1]:

المبدأ الأول: (دلالة الظاهر) هي الأصل في تفسير النص:

في البدء يشترط الوارجلاني من بعد ذلك فيمن يباشر عملية التفسير أن يكون عالمًا باللغة، فيقول: «اعلم أنَّ استخراج العلم من كتاب الله ﷻ ومن سنة رسوله ومن الإجماع يتعذر إلَّا لمن كملت فيه عدة شروط:

الثانية: أن يكون عارفًا بتصاريف لغة العرب، ومعرفة الاسم من الفعل والحرف منهما.

والثالثة: معرفة النحو ووجوه الإعراب»[2].

وينص أطفيش علىٰ أهمية اعتماد اللغة، فيقول: «وكل من فسَّر القرآن بغير لغة العرب فهو من المغرقين في الجهل إلَّا ما قام دليله»[3].

ويؤسس الوارجلاني؛ فإنَّه يؤسس مبدأ التفسير علىٰ اعتبار الظاهر، وأنَّ الانتقال عنه لا بُدَّ له من دليل فيقول: «فلما أخبرنا الله -تعالىٰ- عن نفسه بهذه الأمور أثبتناها له صفة ذاتية؛ إذ هي بظاهر لغة العرب لنا صفة نفسانية، ولسنا ننصرف عن الظاهر إلىٰ الباطن إلَّا بدليل عقلي أو بدليل شرعي، وليس في العقليات ما يبطله، ولا في الشرع ما يمنعه»[4].

ويقول الشماخي الإباضي في ترجيح الظاهر: «والظاهر أولىٰ من المؤول خلافًا للباطنية، فإن رجح الباطن دليل؛ فهو أولىٰ خلافًا لأهل الظاهر»[5].

---

(١) هو: يوسف بن إبراهيم بن مناد السدراتي الوارجلاني، أبو يعقوب، من علماء الإباضية في المغرب، له أثر كبير في المذهب الإباضي، من مصنفاته: «الدليل والبرهان لأهل العقول»، و«العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف»، وغيرهما، تُوفي سنة (٥٧٠هـ). ينظر: «معجم أعلام الإباضية»، (قسم المغرب الإسلامي)، (٢/ ٤٨١).

(٢) «الدليل والبرهان»، الوارجلاني، (٣/ ٨١).

(٣) «التيسير»، أطفيش، (٦/ ٤٠٤).

(٤) «الدليل والبرهان»، الوارجلاني (٣/ ٢٣).

(٥) «مختصر العدل والإنصاف»، الشماخي، (ص/ ٢٧).

ونجد المبدأ ذاته وهو التأكيد علىٰ أنَّ أساس التعامل في تفسير النص هو الدلالة الظاهرية عند عبد الله السالمي، وذلك في معرض تعليقه علىٰ أحد تفسيرات الصُحف يوم القيامة، فيقول: «لا التفات إلىٰ من جعلها عبارات عن ضبط أعمال الكتاب؛ لأنَّ في جعل الكتب عبارات عدولاً عن الحقيقة إلىٰ المجاز بلا دليل»[١].

والأمر كذلك عند أطفيش في قوله: «ولا داعي إلىٰ أن يفسر القرآن بما لا يتبادر ولا بغير لغة قريش»[٢].

المبدأ الثاني: (دلالة العقل) هي الأصل في التأويل العقائدي للنص (=الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

يستعمل الإباضية في التأويل العقائدي للنص نوعين من الدلالة:

النوع الأول: الدلالة العقلية: مع الوارجلاني (ت: ٥٧٠هـ) سنجد أنَّ قاعدة الأدلة المعتمدة في الاستدلال أصبحت أكثر نضجًا ووضوحًا ممَّا كانت عليه في المرحلة الأولىٰ، حيث يقول: «واعلم أنَّ الحجة والبرهان أربعة أوجه: الكتاب والسنة والإجماع والعقل»[٣].

ويحتل العقل عند الوارجلاني المركزية فيما يتعلق بإثبات أصول الدين، يقول في ذلك: «وعلوم العقل هي التي نبهت وقطعت: أن لا إله إلا الله»[٤].

وبناءً علىٰ ذلك سيتم التنصيص علىٰ إدماج العقل في آلية التأويل؛ فإنَّ أي اختلاف بين ظاهر النقل وما دل عليه العقل سيكون فيه الموقف من النقل هو: التأويل، يقول الوارجلاني في ذلك: «فلمَّا أخبرنا الله -تعالىٰ- عن نفسه بهذه الأمور أثبتناها له صفة ذاتية؛ إذ هي بظاهر لغة العرب لنا صفة نفسانية، ولسنا ننصرف عن الظاهر إلىٰ الباطن إلَّا بدليل عقلي أو بدليل شرعي، وليس في العقليات ما يبطله، ولا في الشرع ما

---

(١) «بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد»، نور الدين السالمي، (ص/ ١٠٣).

(٢) «التيسير»، (٧/ ١٨١)، وانظر: «المذهبي والتاريخي والنقدي في تيسير التفسير الإباضي»، د.فتحي بوعجيلة، (ص/ ١٩٥).

(٣) «الدليل والبرهان»، الوارجلاني، (٢/ ٣٧).

(٤) «الدليل والبرهان»، (٣/ ٢٤٢).

يمنعه»[1]، ومعنىٰ هذا أنَّه لو كان العقل الكلامي يبطله لكان هذا مسوغًا لصرف اللفظ عن ظاهره.

ويقول في سياق آخر: «وقولك الله يضحك أو يبكي، أو يندم لفعل السوء . . . فهذه عبارات لا تجوز علىٰ الله -تعالىٰ-، وإن ورد شيء من الشارع لطلبنا له وجهًا من التأويل كالضحك، والسرور، فالله أعلم»[2].

والأمر نفسه عند عبد الله السالمي؛ حيث يجعل أحد أسباب تحول النص من محكم إلىٰ متشابه هو مخالفته للعقل، فيقول: «ولخفاء معناه سببان: أحدهما إجمال اللفظ، وثانيهما: أن يكون ظاهره مخالفًا لدليل العقل»[3].

وإذا خالف ظاهر النص عنده العقل؛ فالواجب العدول به عن هذا الظاهر، وهذا ما يجعله يقول: «وإنَّما عدلنا في تفسير الميزان عن حقيقته المشهورة . . . لأنَّ حمله علىٰ حقيقته المشهورة محال . . . فوجب المصير إلىٰ التأويل»[4].

وكذلك الخليلي لا يخرج عن هذا التقنين للتأويل، حيث يقول: «والصواب الذي نراه من هذا الخلاف في منهج البحث لإدراك مفاهيم العقيدة: أنَّ العقيدة الإسلامية تقوم علىٰ النص الصحيح المفهوم بالعقل السليم؛ لأنَّ النص لا بُدَّ لفهمه من استخدام العقل، وكما أنَّني أعارض طريقة الذين يعتمدون الجدل أو المنهج الجدلي في علم الكلام، وأعارض كذلك الذين يصكون آذانهم كي لا تسمع صوت العقل، ويأخذون بظواهر النصوص؛ لأنَّنا لو أخذنا بظواهر النصوص وقعنا في مشكلة كبرىٰ وهي: وقوع التناقض في القرآن الكريم»[5].

النوع الثاني الدلالة النقلية: فالقرآن، والسنة هما إحدىٰ الأدوات التي استعملت في تأويل النص القرآني، أمَّا الوارجلاني؛ فيقسم الدلائل التي يعتمد فيها في التأويل

---

(١) المصدر السابق، (٣/ ٢٣).

(٢) المصدر السابق، (٣/ ٢٠٣).

(٣) «بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد»، (ص/ ٩٤).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٠٥).

(٥) انظر: «المدخل العام إلىٰ دراسة العقيدة الإسلامية»، الخليلي، (ص/ ٢٦)، وانظر له في هذه القاعدة الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، (ص/ ٢٤).

إلىٰ قسمين، فيقول: «ولسنا ننصرف عن الظاهر إلىٰ الباطن إلَّا بدليل عقلي أو بدليل شرعي»[1].

ويضيف قائلًا في موطن آخر: «اعلم أنَّ تفسير القرآن مفوض إليهم لما انفهم لهم من القرآن؛ لأنَّ الله -تعالىٰ- بعث إليهم رسولًا مبلغًا إليهم ما عرفوه من لغتهم، فلهم الاتساع علىٰ قدر ما ذهبت إليه أنفسهم، ما لم يرد من الله ما يمنعهم أو من رسول الله ﷺ»[2].

ويُعدد الخليلي مصادر التفسير، فيذكر في أولها القرآن والسنة؛ فيقول: «أولًا القرآن الكريم: فخير ما فُسِّر به القرآن القرآن، فكم من آية مبهمة بينتها آية أخرىٰ.

ثانيًا: السنة النبوية: فالرسول ﷺ أعلم الناس بمقاصد التنزيل، ومسالك التأويل»[3].

تبقىٰ الإشارة إلىٰ ترتيب الأولوية بين الدلالة العقلية والنقلية، فالوارجلاني وإن جعل الدليل الشرعي إلىٰ جانب الدليل العقلي في التأويل إلَّا أنَّ هذا لا يعني تساويهما في الرتبة؛ لأنَّ مقتضىٰ البناء العقائدي عند متكلمة الإباضية مبني علىٰ العقل، الأمر الذي يعني أخذه موطن الصدارة في الأولوية والقوة عند التأويل.

---

(١) «الدليل والبرهان»، (٣/ ٢٣).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٧٩).

(٣) «جواهر التفسير»، الخليلي، (١/ ٣٠).

المذهب الثالث

المنهج التأويلي الكلامي عند الزيدية[1]

الزيدية هي إحدىٰ الفرق التي تفرعت عن الشيعة الأوائل، وقد تطور السياق المنهجي التأويلي عند الزيدية من مرحلة إلىٰ أخرىٰ تبعًا لتطور المواقف العقائدية، كانت الأولىٰ قبل دخول علم الكلام، والثانية بعد ذلك، **وبيان ذلك كالتالي**:

المرحلة الأولى: التأويل ما قبل الكلام:

نستطيع أن نعيد هذه المرحلة مع الجذور الأولىٰ التي يُنسب إليها تشكل المذهب الزيدي منذ زمن زيد بن علي (ت: ١٢٢هـ) في أوائل القرن الثاني وتمتد إلىٰ بداية القرن الثالث.

فزيد بن علي ليس هناك ما يدل علىٰ تبنيه أي مقولات عقائدية اختص بها دون غيره، وانتساب الزيدية إليه ليس من أجل اختصاصه بمقولات خاصة وإنما من أجل اعتقادهم بإمامته، يقول في ذلك أحمد بن يحيىٰ المرتضىٰ: «فالزيدية منسوبةٌ إلىٰ زيد بن علي لقولهم جميعًا بإمامته، وإن لم يكونوا علىٰ مذهبه في المسائل والفروع، وهي تخالف الشافعية والحنفية في ذلك؛ لأنهم إنما نسبوا إلىٰ أبي حنيفة والشافعي، لمتابعتهم لهما في الفروع»[2].

---

(١) يمكن مراجعة بحث (منهج الزيدية في تقرير مسائل الاعتقاد) للباحث محمد بن ناصر الغانم، وهي رسالة ماجستير غير منشورة، وقد أمدني مشكورًا ببعض الملاحظات والنصوص المهمة حول الزيدية التي أفدت بها.

وينظر في التعريف بالزيدية: «الملل والنحل»، (١/ ١٥٤)، و«الفرق بين الفرق»، (ص/ ٢٢)، و«مقالات الإسلاميين»، (١/ ١٣٦).

(٢) المنية والأمل (ص/ ٩٦).

ويؤكد ذلك صارم الدين الوزير: «ووجه انتساب الزيدية إليه، قولهم بإمامته، واعتقادهم فضله وزعامته، فرقًا بينهم وبين الإمامية فإن الإمامية لا تقول بإمامة زيد بن علي عليه السلام، وتقول بإمامة أخيه محمد بن علي عليه السلام في جماعة من آبائه وأبنائه علىٰ ما هو معروف من مذهبهم في النص والحصر، ومذهب الزيدية خلافه»[1].

كما أن زيدًا لم يتبن أي مقولات كلامية، وما يذكره الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) من أن زيد بن علي (ت: ١٢٢هـ) قد أخذ عن واصل بن عطاء الاعتزال، في قوله: «وزيد بن علي لمَّا كان مذهبه هذا المذهب . . . أراد أن يحصل الأصول والفروع حتىٰ يتحلىٰ بالعلم، فتتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال الألثغ رأس المعتزلة ورئيسهم»[2]، فإنه يكاد ينفرد بهذا الكلام عن باقي أصحاب المقالات، كالنوبختي، والأشعري، والبغدادي، وابن حزم[3]. ولا يوجد دلائل تؤكد ذلك.

والقاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ)، وإن كان قد ذكر زيد بن علي ضمن طبقات المعتزلة؛ إلَّا أنَّه لم يذكره علىٰ أنَّه تلميذ لواصل، فقد جاء عنده في الطبقة الثالثة بينما جاء واصل في الطبقة الرابعة، وذكره له هو من جنس ذكره لأبي بكر وعمر وغيرهم من الصحابة والتابعين ضمن طبقات المعتزلة.

وبعد موت زيد بن علي حصل هناك انقطاع تاريخي ما يقرب من ثلاثة عقود من الزمن، حتىٰ ظهرت أول فرقة زيدية: وهي الجارودية أتباع زياد بن أبي زياد أبي الجارود (ت: ١٥٠هـ)، ثم تلتها فرقة الصالحية أتباع الحسن بن صالح الهمذاني (ت: ١٦٨هـ)، ثم فرقة السليمانية أتباع سليمان بن جرير الرقي (ت: ١٧٧هـ).

وعموم المقولات التي تُنسب إلىٰ هذه الفرق هي مقولات يدور غالبها حول الموقف من موضوع الإمامة[4]، وهو موضوع معتمد القول فيه علىٰ الأخبار النقلية

---

(١) «هداية الراغبين إلىٰ مذهب العترة الطاهرين»، لصارم الدين الوزير، (ص١٩٧).

(٢) «الملل والنحل»، الشهرستاني، (١/ ١٥٥).

(٣) يُنظر في مناقشة ذلك: منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل» للدكتور محمد السحيباني (ص/ ٥٢٢)، «الإمام زيد» لأبي زهرة (ص/ ٣٩). تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، لعبداللطيف الحفظي (ص٤٤٦).

(٤) انظر: «الملل والنحل»، الشهرستاني، (١/ ١٦٢).

وليس علىٰ النقاش العقلي، ولذلك لم يظهر في هذه الحقبة ما يشير إلىٰ دخول منهج التأويل الكلامي/ العقلي، كما لم يظهر خلال هذه الفترة تأثرهم بالمنهج الباطني[١] كما هو الحال عند الإمامية.

والذي يظهر أنَّ المرحلة الأولىٰ من الزيدية لم يدخلها الكلام، فزيد بن علي ليس له مقولات كلامية، وليس هناك أي دلائل علىٰ تبني زيد لمنهج تأويلي كلامي، والحال كذلك بالنسبة إلىٰ الجارودية والصالحية والسليمانية.

المرحلة الثانية: التأويل بعد الكلام (تقنين منهج التأويل الكلامي الزيدي):

بحسب ما وصلنا من تراث الزيدية؛ فإنَّ أوائل دخول المنهج الكلامي بصورته الاعتزالية علىٰ الزيدية كان في وقت القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (ت: ٢٤٦هـ)، وقد ظهر ذلك في الرسائل الكلامية التي ألفها، ومن بعد ذلك سرىٰ المنهج الكلامي/ العقلي في الزيدية، وفي ذلك يقول الشهرستاني «أمَّا في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة»[٢]، وهذا ما يؤكده المقبلي بقوله: «هم معتزلة في كل الموارد إلَّا في شيء من مسائل الإمامة»[٣]. كما أنَّه يُبيِّن وجه الارتباط بينهما بقوله: «فانظر كلام الإمام المنصور بالله (ت: ٦٣١هـ) في كتبه، وكلام الإمام المهدي (ت: ٣٦٠هـ) في كتبه، وكلام أبي طالب (ت: ٤٢٤هـ) في كتبه . . . تجدها كلام الجبائية بأعيانها مع تصريحهم بقولهم: المختار كلام شيخنا أبي علي، أو أبي هاشم، أو أبي رشيد، أو غير ذلك، وكذلك كلام الهادي (ت: ٢٩٨هـ) أغلبه كلام الكعبي، وكذلك كلام الإمام يحيىٰ بن حمزة (ت: ٧٤٧هـ) موافق غالب أمره لأبي الحسين البصري سائر سيرته»[٤].

والدلائل علىٰ وجود هذا التقارب المنهجي بين الزيدية والمعتزلة كثيرة، ويقر بها

---

(١) انظر: «قضية التأويل بين الشيعة وأهل السنة»، الدكتور عبد المنعم عثمان، (ص/ ٧٠).

(٢) «الملل والنحل»، الشهرستاني، (١/ ١٦٢).

(٣) «العلم الشامخ»، المقبلي، (ص/ ١١).

(٤) المصدر السابق، (١٢، ١٣).

كل من الزيدية والمعتزلة، وإن حاول حميدان بن يحيىٰ القاسمي الزيدي -في عدد من كتبه مثل رسالته (التصريح بالمذهب الصريح)- نفي ذلك وإثبات استقلالية الزيدية عن المعتزلة.

ما يعنينا من تتبع مسار هذه العلاقة هو البحث في مدىٰ حضور منهج التأويل الكلامي/ العقلي في هذه المرحلة، فقد ظهر هذا التقعيد مبكرًا عند الزيدية، علىٰ لسان القاسم الرسي (ت: ٢٤٦هـ) في قوله: «فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج، احتج بها المعبود علىٰ العباد؛ وهي العقل، والكتاب، والرسول، فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبّد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة، والعقل أصل للحجتين الأخيرتين؛ لأنَّهما عُرِفا به، ولم يعرف بهما، فافهم ذلك»[1]. وهذا يعني أنَّ ظهور الممارسة التأويلية الكلامية عند الزيدية كانت متزامنة مع بداية ظهور التقنين لهذا المنهج.

ويقوم التقنين لمنهج التأويل الكلامي/ العقلي عند الزيدية علىٰ المبدأين اللذين أصلهما المعتزلة، وهما:

المبدأ الأول: (دلالة الظاهر) هي الأصل في تفسير النص:

فالتعامل مع النص القرآني وفقًا لقواعد لغة العرب هو الأرضية الأساسية التي يعتمدها الزيدية في فهم القرآن، وفي ذلك يقول المرتضىٰ محمد بن يحيىٰ بن الحسين الزيدي مبينًا أنَّ من الطرق التي يُفَسَّرُ بها القرآن: «ما كان يخرج من اللغة بينه وفسره وشرحه؛ لأنَّ الله -تعالىٰ- يقول: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، ولم يخاطب الله العرب إلَّا بما تعرف من لغتها»[2].

ومن أشهر النماذج التي تدل علىٰ هذا المسلك، المنهج الذي اعتمده أحمد بن يحيىٰ الزيدي (ت: ٣٢٥هـ)، في كتابه «الرد علىٰ مسائل الإباضية»؛ فإنَّ مبنىٰ هذا الكتاب قائم علىٰ طلب وُجِّه إليه من بعض الإباضية بأن يأتي لكل تأويل من التأويلات بتخريج لغوي، فأجابه أحمد بن يحيىٰ لهذا الطلب وبنىٰ كتابه علىٰ ذلك، وأورد

(١) انظر: «أصول العدل والتوحيد»، القاسم الرسي، (ص/ ٩٦، ٩٧).
(٢) «الرسالة المنقذة»، المرتضىٰ محمد بن يحيىٰ بن الحسين، (ص/ ٦٢) عن «علوم الحديث عند الزيدية»،

التخريجات اللغوية لجميع التأويلات التي ذكرها، يقول في مفتتح كتابه: «والذي نذهب إليه ونحبه في التفسير أن تكون الحجة منّا في التفسير بشواهد من كتاب الله علىٰ كتاب الله، ولا بُدَّ مع ذلك من الاستشهاد باللغة والشعر»[1].

وبناءً علىٰ ذلك عندهم؛ فإنَّ دلالة الظاهر هي الأصل الذي يتم اعتماده في فهم النص، وهذا ما ينص عليه أحمد بن لقمان الزيدي (ت: ١٠٤٤هـ) من أنَّ القرآن: ليس فيه «ما المراد به معنىٰ باطنًا خلاف ظاهره من دون دليل، فأمَّا مع الدليل فذلك كثيرٌ كالمتشابه نحو قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]؛ فإنَّ المراد بها خلاف ظاهره»[2].

ويقول محمد بن يحيىٰ مداعس في ذلك: «وقد جعل الله القرآن علىٰ ضربين:

محكم: وهو ما لا يحتمل التأويل، ولا مانع من حمله علىٰ ظاهره وهذا كقوله -تعالىٰ-: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ مأخوذ من حَكَمة اللجام لما كان يمنع من الذهاب إلىٰ غير مراد الراكب.

ومتشابه: وهو بخلافه يعني يحتمل التأويل، ومنع مانع من حمله علىٰ ظاهره كقوله -تعالىٰ-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾»[3].

المبدأ الثاني: (دلالة العقل) هي الأصل في التأويل العقائدي للنص (=الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

يستعمل الزيدية في التأويل العقائدي للنص نوعين من الدلالة:

النوع الأول: الدلالة العقلية: فالإشارة إلىٰ اختصاص العقل بأصول العقائد عند الزيدية جاءت مبكرة علىٰ لسان القاسم الرسي (ت: ٢٤٦هـ) في النص الذي سبق نقله

للعزي، (ص/ ٤٣).

(١) «رسالة الرد علىٰ مسائل الإباضية»، طبع بعنوان: «الخوارج طليعة التكفير في الإسلام»، أحمد بن يحيىٰ، (ص/ ٨٨).

(٢) «الكاشف لذوي العقول»، أحمد بن لقمان، (ص/ ٧٠).

(٣) «الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين»، محمد يحيىٰ مداعس، (ص/ ٢٣٧-٢٤٠).

في صدر المبحث وجعله «العقل أصل للحجتين الأخيرتين (الكتاب والسنة)»[1].

والأمر كذلك عند الهادي يحيىٰ بن الحسين (ت: ٢٩٨هـ) الذي يؤكد علىٰ مصدرية العقل بقوله: «فيقال له: خبرنا عن حجج الله -سبحانه- علىٰ عباده ما هي؟ وكم هي؟ فلا يجد بُدًّا أن يقول: هي كتاب الله، والمرسلون، والعقول، والأئمة الهادون»[2].

وينقل القاسم بن علي العياني (ت: ٣٩٣هـ) عن أئمة الزيدية المصادر التي يعتمدونها، فيقول: «وهذا القاسم عليه السلام وبنوه أجمعون متفقون فيما أصلوا من الأصول وشرحوا من الحق، يزعمون أن للحق وجوهًا أربعة:

منها: كتاب الله -جل اسمه-.

ومنها: ذرية رسول الله ﷺ، المترجمة عن الكتاب والسنة.

ومنها: حجة العقل، وهي أوكدها.

ومنها: سنة رسول الله ﷺ المجمع عليها»[3].

ومصدرية العقل هذه هي التي سيتفرع عنها لاحقًا قانون التأويل، بحيث إذا جاء في النقل ما يخالف هذا الدليل العقلي فحقه التأويل عند الزيدية، يقول في ذلك يحيىٰ بن حمزة العلوي (ت: ٧٤٩هـ): «إنَّا نورد هاهنا قانونًا نعتمد عليه، وحاصله: أنَّا إذا وجدنا الظواهر النقلية من الآي القرآنية، معارضة للأدلة؛ لم يخلُ الحال في ذلك، إمَّا أن نصدقها جميعًا، وبذلك يلزم الجمع بين النفي والإثبات، وهذا محال، وإمَّا أن نكذبها جميعًا، وهذا محال؛ لأنَّ هذا يؤدي إلىٰ دفع النفي والإثبات وأنه محال.

وإمَّا أن نصدق الظواهر النقلية ونكذب العقل، وهذا باطل أيضًا؛ لأنَّ الأدلة العقلية، أصل للظواهر النقلية، فلو كذبنا الأدلة العقلية أدىٰ ذلك إلىٰ بطلان الأدلة النقلية؛ لأنَّها هي الأصل فيها.

فلم يبقَ إلَّا أن نصدق الأدلة العقلية، فيما كانت دالة عليه، ونقطع ونشتغل بتأويل الأدلة النقلية؛ لأنَّها محتملة، والأدلة العقلية غير محتملة؛ فلهذا كان تطرق

---

(١) انظر: «أصول العدل والتوحيد»، القاسم الرسي، (ص/ ٩٦، ٩٧).

(٢) «رسالة: الرد علىٰ من زعم أن القرآن قد ذهب بعضه»، (ضمن مجموع رسائل الهادي)، (ص/ ٤٦١).

(٣) كتاب «التنبيه والدلائل»، (ضمن مجموع الإمام القاسم العياني)، (ص/ ٩١، ٩٢).

التأويل إلىٰ الأدلة النقلية أحق وأولىٰ»[1].

يقول أحمد بن محمد الشرفي (ت: ١٠٥٥هـ) ناقلًا الإجماع علىٰ المنهج الكلامي في التأويل: «واعلم أنَّا لو قدرنا قيام الدليل العقلي علىٰ خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، فلا خلاف بين أهل التحقيق: أنَّه يجب تأويل الدليل النقلي، وتنزيله علىٰ مقتضىٰ العقل»[2].

وقد استعمل أئمة الزيدية أداة اللغة لهذا التأويل العقائدي للنص القرآني حتىٰ يتوافق مع الدلالة العقلية، وقد جاء التنويه علىٰ أهمية اللغة في التأويل منذ وقت مبكر، فالقاسم الرسي (ت: ٢٤٦هـ) نقد في رسالته «**المسترشد علىٰ مزاعم المشبهة والمجسمة**» من يتأوَّل القرآن فيما يتعلَّق بصفات الله من دون معرفة باللغة، فقال: «وإنَّ فرقة من البدعية استعجمت في كتاب الله، وسارعت إلىٰ تأويله، من غير فصاحة بالتأويل، ولا فهم بالتنزيل، ولا آلة في العلم باللغات، فتأوَّلت بالعجمة؛ إذ تأولته . . .»، ثم ذكر الفرقة الثالثة وهي: «مقالة الزيدية والجماهير من المعتزلة البغدادية والبصرية»، التي قالت: «لابُدَّ من تأويلها علىٰ أمور تكون صحيحة علىٰ ذاته تعالىٰ، وإن بعدت»[3].

وفي ذلك يقول يحيىٰ بن حمزة (ت: ٧٤٩هـ) في سياق ذكره لمواقف أهل القبلة من التأويل: «الفرقة الثالثة: مقالة الزيدية والجماهير من المعتزلة البغدادية والبصرية؛ فإنَّهم قالوا: إذا بطل حمل هذه الآيات الدالة علىٰ الأعضاء علىٰ ظاهرها، لما ذكرناه من بطلان الجسمية علىٰ ذاته -تعالىٰ-، فلا بُدَّ من تأويلها علىٰ أمور تكون صحيحة علىٰ ذاته -تعالىٰ-، وإن بعدت.

وعلىٰ هذا يتأولون اليد؛ بمعنىٰ: النعمة، والوجه؛ بمعنىٰ: الذات، والعين؛ بمعنىٰ: العلم، إلىٰ غير ذلك من التأويلات الصحيحة علىٰ ذاته.

ويستشهدون علىٰ هذه التأويلات بأمور لغوية، وينشدون عليها أبياتًا شعرية»[4].

---

(١) «الرائق في تنزيه الخالق»، يحيىٰ بن حمزة، (ص/ ١٥٦).

(٢) «شفاء صدور الناس بشرح الأساس»، (١/ ٢٣٥).

(٣) «المسترشد علىٰ مزاعم المشبهة والمجسمة»، القاسم الرسي، (ص/ ٥١).

(٤) «الرائق في تنزيه الخالق»، يحيىٰ بن حمزة، (ص/ ١٦١).

النوع الثاني الدلالة النقلية: وهي علىٰ وجه الإجمال: القرآن والسنة وقول الإمام.

فالقرآن، والسنة هما من أدوات تأويل النص القرآني عند الزيدية، يقول في ذلك القاسم الرسي الزيدي مبينًا -حسب قوله- السبب الذي أوقع من يسميهم الحشوية في التشبيه هو عدم ردهم المتشابه للمحكم، وتفسير بعض الآيات ببعض: «وأنكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلىٰ المحكم، وزعموا أنَّ الكتاب لا يحكم بعضه علىٰ بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها، ولذلك وقعوا في التشبيه وجادلوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه»[1].

ويقول المرتضىٰ محمد بن يحيىٰ بن الحسين الزيدي: «وأمَّا ما سألت من تفسيرنا الكتاب بما نفسره بتوفيق الله وعونه؛ فمن خصه الله به وأعانه علىٰ معرفته فسره واستنبطه، واستشهد بعضه علىٰ بعض، ومنه ما نفسره بالرواية عن السلف بالإسناد إلىٰ النبي ﷺ تلقينًا وتعريفًا»[2].

ولا يعترض علىٰ هذا التقرير بتصريح بعض الزيدية وغيرهم بأنَّ معرفة معاني القرآن لا تختص برسول الله ﷺ، كما يقول الحاكم الجشمي الزيدي: «قال أصحابنا: لا يختص الرسول بمعرفة معاني القرآن، بل غيره يمكنه ذلك خلافًا لبعضهم»[3].

فإنَّ المراد من هذا التقرير هو أنَّ القرآن يصح أن يُفسره غير النبي ﷺ ممَّن اجتمعت فيه شرائط التفسير كالصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا تقرير لا إشكال فيه إذا فُسِّر علىٰ هذا النحو.

وهو ما يوضحه كلام للقاضي عبد الجبار عندما يُعلل مأخذ هذا القول، فيقول: «فإذا كان غير الرسول قد عرفه علىٰ شرائطه، فيجب أن يمكنه أن يستدل بذلك علىٰ مراده -تعالىٰ-، كما يمكنه ﷺ»[4].

---

(١) «رسائل العدل والتوحيد»، (ص/ ٩٧، ٩٨).

(٢) «الرسالة المنقذة»، (ص/ ٢٥)، عن (علوم الحديث عند الزيدية)، لعبد الله العزي، (ص/ ٤٣).

(٣) «شرح العيون»، الجشمي، (ورقة/ ٢٦٤)، عن كتاب «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» (ص/ ٢٤٣).

(٤) «المغني»، القاضي عبد الجبار، (١٦/ ٣٦١).

أمَّا الدلالة النقلية الثالثة وهي: قول الإمام: فالزيدية ينصون علىٰ اعتماد فهم الأئمة للقرآن وتقديمه علىٰ غيرهم، يقول الهادي يحيىٰ في ذلك: «وأنَّه ليس أحد من المخلوقين أولىٰ بفهم أحكام رب العالمين، ممَّن اختاره الله واصطفاه وانتجبه وارتضاه . . . فهم صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته، وخلفاؤه في أرضه، الأئمة الهادون والقادة المرشدون، من أهل بيت محمد المصطفىٰ . . . فكان علمهم . . . علمًا جليلًا، وكان قياسهم قياسًا صحيحًا ثابتًا أصيلًا؛ إذ هم وأبوهم -صلىٰ الله عليه- تفرعت عنهم العلوم المعلومة، وثبتت أصول الأحكام المفهومة، ومنه ومن ذريته نيلت العلوم الفاضلة . . . فهم أصل الدين، وشرائع الحق المستبين»[(١)].

ويقول حميدان بن يحيىٰ القاسمي: «وذلك لأنَّ الأئمة عليهم السلام هم أهل الكتاب، ولا معنىٰ؛ لكونهم أهلًا له إلَّا كونهم ورثة لعلمه، وأنَّهم أعلم الأمة بمحكمه ومتشابهه، ومجمله ومبينه، وخاصه وعامه، وأمره ونهيه، وناسخه ومنسوخه، وإيجابه وحظره، وإباحته وزجره وندبه، ومقدمه ومؤخره، ومجموعه ومفصله، وصريحه وكنايته، وقصصه وأمثاله، ونحو ذلك ممَّا لا يجوز لأحد تأويله إلَّا بعد معرفته ومعرفة كون محكمه أصلًا لتأويل ما عداه، وكل مخالف لهم في ذلك من علماء العامة؛ فإنَّه مخالف للمحكم ومتعلق بالمتشابه ونحوه ممَّا يوافق هوىٰ نفسه، أو آراء شيوخه.

وجواب المرتضىٰ لدين الله محمد بن يحيىٰ عليه السلام لمن سأله عن الفرق بين تفسير الأئمة والعامة الذي منه قوله: «وفي الحديث الذي ترويه العامة ما لا تقوم به حجة، ولا تتضح به بينة، ولا يشهد له كتاب ولا سنة، وكلما قلنا به، وأجبنا عليه، فشاهده في كتاب الله عز وجل وفي السنة المجمع عليها عن رسول الله -صَلَّىٰ الله عَلَيْه وآله- أو حجة من العقل يصدقها الكتاب؛ فكل ما كان من هذا فهو أصح مطلوب، وأنور حجة في القلوب، وليس يجوز تفسيره إلَّا لأهله، الذين خصهم الله بعلمه، من أهل بيت نبيه صلى الله عليه وسلم»[(٢)].

ولم يكتفِ بهذا القدر، بل جعل تأويل الإمام مساويًا لتأويل النبي ﷺ، يقول:

---

(١) كتاب «القياس»، (ضمن مجموع الرسائل للهادي)، (ص/ ٤٩٥، ٤٩٦). وانظر: «مجموع رسائل الإمام المنصور بالله»، (ص/ ١٢٦، ٣٨٠).

(٢) «تنبيه الغافلين»، (ضمن مجموع حميدان بن يحيىٰ)، (ص/ ٢١٦ - ٢١٨).

«وإنَّه كما لا يجوز لمسلم أن يتوصل بنظره واستدلاله إلىٰ مخالفة النبي لكونه متعديًا بنظره واستدلاله، فكذلك لا يجوز له أن يتوصل بنظره واستدلاله إلىٰ مخالفة الإمام، وكما لا يجوز له معارضة النبي في التنزيل؛ فكذلك لا يجوز له معارضة الإمام في التأويل»[1].

هذه مجمل الدلائل التي يتم اعتمادها في تأويل القرآن عند الزيدية، ويبقىٰ الدليل العقلي هو الدليل الأكثر أولوية فيما يتعلق بالتأويل العقائدي، بناء علىٰ الأساس الذي وضعه المتكلمون الزيدية من أن أصول العقائد إنَّما تبنىٰ علىٰ العقل.

---

(١) نفس المصدر، والصفحة.

المذهبُ الرابعُ

المنهج التأويلي الكلامي عند الشيعة الإمامية

ظل المنهج التأويلي الإمامي مرتهنًا بالتطورات العقائدية عند الإمامية، والتي تنعكس في واحدة من تجليتها في علاقتهم بعلم الكلام، الذي سيكون له تأثير في مسار التأويل الإمامي، وقد مرت هذه العلاقة بمرحلتين:

المرحلة الأولىٰ: ما قبل الكلام: حيث كان التيار الشيعي الإمامي في بداياته تيارًا إخباريًّا، يعتمد علىٰ الأخبار المروية عن أهل البيت، وقد أُطلق عليهم في السياق الشيعي: (أصحاب الحديث)، وقد بقي هذا التيار مستمرًا حتىٰ بعد ظهور الكلام، فالمفيد يصنف شيخه الصدوق منهجيًّا، فيقول: «علىٰ مذهب أصحاب الحديث في العمل بظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار»[1].

في هذه المرحلة كان التشيع الإمامي يأخذ مقولاته عن طريق الأخبار فقط، سواء أخبار النبي أو أخبار الأئمة المعصومين، وكان مسلك التفسير في هذه الحقبة هو المسلك الذي سبق أن تحدثنا عنه في المنهج الباطني إذا تعلق الأمر بالقضايا التي تختص بها الإمامية، أو مسلك الأخذ بالظواهر في غير ذلك، كما يشير له نص المفيد السابق.

المرحلة الثانية: ما بعد الكلام:

مع صعود المعتزلة كمتكلمين يواجهون كل الطوائف (ومن ضمنهم الإمامية) بالجدال والرد والنقاش؛ وجد الإمامية أنفسهم مضطرين للاشتغال الكلامي للرد علىٰ المعتزلة، غير أن هذا الاشتغال تشكل هو الآخر عبر مرحلتين:

---

(١) «تصحيح اعتقادات الإمامية»، المفيد، (ص/ ١٣٨).

الأولىٰ: بدايات الاشتغال الكلامي:

ابتدأ المسار (الكلامي) عند الإمامية في النصف الثاني من القرن الثاني، فيذكر ابن النديم (ت: ٢٥٧) أن علي بن إسماعيل بن ميثم، هو: «أول من تكلم في مذهب الإمامية»، وله من الكتب: «الإمامة»، «الاستحقاق»[١]. وكان من أوائل من اشتهر بتأسيس المسار الكلامي عند الإمامية: هشام بن الحكم (ت: ١٧٩هـ)، يقول عنه ابن النديم: «هو من متكلِّمي الشيعة الإمامية وبطانتهم، وهو الذي فتق الكلام في الإمامة وهذَّب المذهب وسهَّل طريق الحجاج فيه، وكان حاذقًا بصناعة الكلام حاضر الجواب»[٢].

وقد ذُكر أنَّ هشام بن الحكم اشتغل بالتأليف، فألف عدة كتب في علم الكلام، منها: كتاب «**علل التحريم**»، كتاب «**الفرائض**»، كتاب «**الإمامة**»، كتاب «**الدلالة علىٰ حدث الأجسام**»، كتاب «**الردّ علىٰ الزنادقة**»، كتاب «**الردّ علىٰ أصحاب الاثنين**»، كتاب «**التوحيد**»، كتاب «**الردّ علىٰ هشام الجواليقي**»، «**الرد علىٰ أرسطاطاليس في التوحيد**»، «**الرد علىٰ المعتزلة وطلحة والزبير**»، «**الجبر والقدر**»، وغيرها.

وقد كانت طبيعة الاشتغال الكلامي في هذه المرحلة طبيعة جدلية مع المعتزلة، حيث كانت العلاقة بين الإمامية والمعتزلة: علاقة جدل ونقاش ومناظرة، ولذلك يقول الشهرستاني عن هشام بن حكم: «وهذا هشام بن الحكم، صاحب غور في الأُصول، لا ينبغي أن يغفل عن إلزاماته علىٰ المعتزلة»[٣].

ويُذكر لهشام بن الحكم مناظرات مع أبي هذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ)، وأنَّهما التقيا في مكة وتناظرَا، وأنَّ العلَّاف قطعه في المناظرة[٤]. بينما يذكر البغدادي في كتابه «**الفرق بين الفرق**»: «أنَّ النظام خالط هشام، وأخذ عنه وعن ملحدة الفلاسفة قوله في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ. ثم بنىٰ عليه قوله بالطفرة»[٥].

---

(١) «الفهرست»، ابن النديم، (١/ ٦٣٢)

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) «الملل والنحل»، (١/ ١٨٥).

(٤) «المنية والأمل»، (ص/ ٤٤).

(٥) «الفرق بين الفرق»، (ص/ ٧٩).

ومن متكلمي الشيعة في ذاك الوقت ممَّن كانت له ردود علىٰ المعتزلة: أبوجعفر (شيطان الطاق) (ت: ١٨٠هـ)، الذي يصفه ابن النديم بأنَّه «**كان متكلمًا حاذقًا**»، ومن كتبه في هذا السياق: «الرد علىٰ المعتزلة في إمامة المفضول»[١].

وفي المقابل اشتغل المعتزلة بالرد عليهم، فبشر بن المعتمر (ت: ٢١٠هـ) (زعيم معتزلة بغداد) له كتاب: «الاستطاعة علىٰ هشام بن الحكم»[٢]، وجعفر بن مبشر (ت: ٢٣٤هـ) له كتاب «**التوحيد علىٰ أصناف المشبهة والجهمية والرافضة**»، والجاحظ له «ذكر ما بين الزيدية والرافضة»[٣]، والأصم (ت: ٢٠٠هـ) له «**الجامع علىٰ الرافضة**»، «**الرد علىٰ هشام في التشبيه**»[٤]، وضرار بن عمرو (ت: ٢٣٠هـ) له «**الرد علىٰ الرافضة والحشوية**»[٥].

وقد كان الجدل بين المعتزلة والإمامية أحد مواطن النقاش بين الخياط وابن الراوندي، فالأخير يذكر أن المعتزلة كانت تعيب الشيعة بمقالات غلاتهم، فيقول: «فإنِّي وجدت كثيرًا من المعتزلة يستطيلون علىٰ جملة الشيعة ويتسلقون علىٰ إبطال حقهم لوصف مقالات لغلاتهم ليست من التشيع الذي بانوا به من جميع المبطلين من قبيل ولا نفير».

فيعقب عليه الخياط بقوله: «إنَّ المعتزلة لم تعب جملة الرافضة بقول تفرد به بعضها -هذا لا يفعله عاقل ولا يصير إليه جاهل- وإنَّما عابت جملة الرافضة بقولها بالرفض الذي قد استوىٰ فيه جميعها . . .»[٦].

ولا يُشكل علىٰ ذلك ما عُرف في كتب المعتزلة من إقرارهم بوجود من يُطلق عليهم «متشيعة المعتزلة»؛ فإنَّ الخياط يُقر بوجود هذا التوجه عند بعض المعتزلة، لكنه ينفي عنهم شبهة الانتماء للمذهب الشيعي في صورته الإمامية، فيذكر أنَّ تشيع هؤلاء لم

---

(١) «الفهرست»، (١/ ٦٣٣).
(٢) المصدر السابق، (١/ ٥٧٠، ٥٧٧).
(٣) المصدر السابق، (١/ ٥٨٥).
(٤) المصدر السابق، (١/ ٥٩٥).
(٥) المصدر السابق، (١/ ٥٩٨).
(٦) «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ٤).

يكن مرجعه نفس الحجج التي بنىٰ عليها الإمامية قولهم، ولذلك ينكر تلك الحجج، فيقول: «وإنَّما احتج بهذه الحجة قوم من جهال الرافضة وحماقهم، فأمَّا من تشيع من المعتزلة فليس هذه علته ولا هذا قوله، وهذه كتب أبي جعفر الإسكافي في هذا الباب معروفة مشهورة -وهو من رؤساء متشيعة المعتزلة- تخبر بكذب هذا الماجن السفيه»(١).

وبالرغم من بداية الكلام في هذه الحقبة؛ إلَّا أنَّ المذهب الشيعي الإمامي لم يكن متصالحًا مع علم الكلام، بل شأنه في ذلك شأن أهل الحديث من السنة في النهي عن الولوج في علم الكلام، وكانت تلك الممارسات حالات استثنائية، فقد وردت نصوص متقدمة في نهي بعض أئمة الشيعة عن الجدل والخصومات والكلام، ومن ذلك ما أورده زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني (ت: ٩٦٥هـ) في كتابه الاقتصاد والإرشاد، الذي عقد فيه بابًا بعنوان: «الكلام في تعلم باب الكلام»، يقول فيه: «روي هارون بن موسىٰ التلعكبري -أستاذ شيخنا المفيد- قدس الله سرهما -عن عبد الله بن سنان قال: أردت الدخول علىٰ أبي عبد الله عليه السلام فقال لي مؤمن الطاق: استأذن علىٰ أبي عبد الله عليه السلام فقلت: نعم، فدخلت عليه فأعلمته مكانه، فقال عليه السلام: «يا ابن سنان! لا تأذن له علي؛ فإنَّ الكلام والخصومات يفسدان النية وتمحق الدين».

وعن عاصم بن حميد الحناط عن أبي عبيدة الحذاء قال: قال لي أبوعبد جعفر عليه السلام وأنا عنده: «إياك وأصحاب الكلام والخصومات ومجالستهم؛ فإنَّهم تركوا ما أمروا

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٠٠). وقد كان تشيع هؤلاء المعتزلة بحكم موقفهم من خلافة الخلفاء الذي يقترب فيما يتعلق بالخلافة من موقف الشيعة، وفي هذا يقول ابن أبي الحَديد: «واختلَفُوا في التفضيل، فَقال قدماء البصريين كأبي عثمان عمرو بن عبيد، وأبي إسحاق إبراهيم بن سَيَّار النظام، وأبي عثمان عَمرو بن بحر الجاحظ، وأبي معن ثمامة بن أشرس، وأبي محمد هشام بن عمرو الفوطي، وأبي يعقوب يوسف بن عبد الله الشحَّام، وجماعه غيرهم: أن أبَا بكر أفضَل مِن عليٍّ عليه السلام، وهَؤلاء يَجعلون تَرتيب الأربعَة فِي الفَضل كَترتيبهم فِي الخِلافَة. وقَال البَغداديون قَاطبَةً، قُدمَاؤهم ومُتأخِّروهم، كأبي سهل بِشر بن المعتمر، وأبي موسىٰ عِيسىٰ بن صُبيح، وأبي عبد الله جعفر بن مبشر، وأبي جعفر الاسكافي، وأبي الحسين الخيّاط، وأبي القاسم عبد الله بن محمود البلخي وتلامذته أنَّ عَليًا عليه السلام أفضَل مِن أبي بَكر ... ». «شرح نهج البلاغة»، (٢٠/ ٢٢٢- ٢٢٦).

بعلمه، وتكلفوا ما لم يؤمروا بعلمه . . .»»[١].

وقد كان هذا الموقف هو الموقف الشائع إلىٰ القرن الرابع الهجري، فابن الراوندي (ت: ٣٠٠هـ تقريبًا)، يذكر في كتابه فضيحة المعتزلة نفرة الإمامية من الكلام في ذاك الوقت فيقول -فيما نقله عنه الخياط-: «ولولا أنَّ كثيرًا من الشيعة ينفرون من الكلام ويعيبون النظر لوجدوا في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُربىٰ قليله علىٰ عظيم كفر اليهود والنصارىٰ»[٢].

ويُعقب الخياط علىٰ قول ابن الراوندي بما يشير إلىٰ طبيعة الاستدلال الإمامي في تلك الفترة، فيقول: «لعمري أنَّ الرافضة تنفر من الكلام وتعيب النظر وما ذاك إلَّا لعلم رؤسائها بضعف قولها ووهاء مذهبها، وأنَّها إن نظرت فيه وبحثت عنه بدا عواره وكشف خطؤه، فليس شأن رؤسائهم إلَّا عيب الكلام وذم النظر وتنفير أتباعهم عنه؛ لئلَّا يعرفوا خطأهم عليه فينتقلون عنه»[٣].

بل إنَّ الصدوق (ت: ٣٨١هـ) في كتابه «**الاعتقادات**»: يعقد بابًا في (الاعتقاد في التناهي عن الجدل والمراء في الله ﷻ وفي دينه)[٤]، ثم يورد مجموعة من الآثار التي تنهىٰ عن الجدل.

الثانية: شيوع الاشتغال الكلامي[٥]:

بعد فترة من الجدل والمناظرة مع المعتزلة، حصل تحول عند بعض الإمامية إلىٰ الأخذ والتتلمذ والتلقي عن مشايخ المعتزلة، وجاء هذا التلقي في فترة متأخرة، وقد حدد الإسترآبادي الأخباري تاريخ نشأة هذا التلقي في حدود منتصف القرن الرابع، يقول في ذلك: «لمَّا نشأ ابن الجنيد، وابن أبي عقيل في أوائل الغيبة الكبرىٰ طالعا كتب الكلام، وأصول الفقه للمعتزلة ونسجا في الأكثر علىٰ منوالهم، ثم أظهر الشيخ

---

(١) «الاقتصاد والإرشاد»، (ص/ ١٧٦ - ١٧٨)، وانظر: «مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، لإيمان العلواني، (٢/ ٩٢٥، ٩٢٦).

(٢) «فضيحة المعتزلة»، ابن الراوندي، (ص/ ١٠٥).

(٣) «الانتصار»، ابن الخياط، (ص/ ٥).

(٤) «الاعتقادات»، الصدوق، (ص/ ٤٢).

(٥) انظر: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، (ص/ ٤٦٣).

المفيد حسن الظن بهما عند تلامذته -كالسيد الأجل المرتضىٰ ورئيس الطائفة- فشاعت القواعد الكلامية، والقواعد الأصولية المبنية علىٰ الأفكار العقلية بين متأخري أصحابنا الأصوليين، فطالعوا كتب العامة لإرادتهم التبحر في العلوم، أو غيره من الأغراض الصحيحة، وأعجبتهم القواعد الكلامية، والأصولية الفقهية . . . فأوردوها في كتبهم لا لضرورة دعت إليه، بل لغفلتهم عن أن تلك القواعد والتقسيمات والاصطلاحات لا تتجه علىٰ مذهبنا»[١].

والذهبي يؤكد هذا التاريخ الزمني في التلاقي بينهما بقوله: «ومن حدود سبعين وثلاثمائة إلىٰ زماننا هذا تصادق الرفض والاعتزال وتواخيا»[٢]، وقريب منه كلام ابن تيمية، حيث يقول في تأريخ هذه العلاقة: «ولكن في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة، كابن النوبختي (ت: بعد ٣٠٠هـ) صاحب كتاب «الآراء والديانات» وأمثاله، وجاء بعد هؤلاء المفيد بن النعمان وأتباعه»[٣].

وممَّن أشار إلىٰ دخول بعض مقولات المعتزلة في بعض الإمامية؛ المفيد في مقدمة كتابه أوائل المقالات، حيث يقول: «فإنِّي بتوفيق الله ومشيئته مثبت في هذا الكتاب ما آثر إثباته من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة، وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب إلىٰ العدل من المعتزلة، والفرق ما بينهم من بعدُ وما بين الإمامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم فيه من الأصول، وذاكرٌ في أصل ذلك ما اجتبيته أنا من المذاهب المتفرعة في أصول التوحيد والعدل والقول من اللطيف من الكلام، وما كان وفاقًا منه لبني نوبخت -رحمهم الله- وما هو الخلاف لآرائهم في المقال، وما يوافق ذلك مذهبه من أهل الاعتزال وغيرهم من أصحاب الكلام؛ ليكون أصلًا معتمدًا فيما يمتحن للاعتقاد»[٤].

وبنو نوبخت بيت معروف في الشيعة الإمامية، اشتغلوا بعلم الكلام والفلسفة، ومن أشهرهم: أبوسهل إسماعيل بن علي النوبختي (ت: ٣١١هـ)، يقول عنه ابن النديم:

---

(١) «الفوائد المدنية»، (ص/ ١٢٣، ١٢٤). وانظر: «مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني، (٢/ ٧٥٦).

(٢) «ميزان الاعتدال»، للذهبي، (٥/ ١٨٠).

(٣) «منهاج السنة»، (١/ ٧٢، ٧٣).

(٤) «أوائل المقالات»، (ص/ ?، ?).

«كان فاضلًا عالمًا متكلمًا، وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين»، وله مجموعة من الكتب تدل عناوينها علىٰ اشتغاله بعلم الكلام، ومنها: «**الرد علىٰ أصحاب الصفات**»، و«**نقض التاج علىٰ ابن الراوندي**»، و«**تثبت الرسالة**»، و«**حدوث العالم**»، وغيرها[١].

وكذلك أبومحمد حسن النوبختي (ت: ٣١٠هـ تقريبًا)، الذي يذكر ابن النديم عنه أنَّه «متكلم فيلسوف، كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة، المعتزلة تدعيه، والشيعة تدعيه، ولكنَّه إلىٰ حيز الشيعة ما هو»[٢]، وأنَّه قد صنَّف عددًا من الكتب الكلامية مثل: «**التوحيد وحدث العلل**»، «**الآراء والديانات**»، «**الرد علىٰ أصحاب التناسخ**»، «**الاحتجاج لعمر بن عباد ونصرة مذهبه**»، «**الإمامة**»، وغيرها[٣].

ويبلغ هذا الالتقاء ذروته علىٰ يد المفيد (ت: ٤٣١هـ)، الذي تتلمذ علىٰ يد بعض المعتزلة كعليّ بن عيسىٰ الرماني (ت: ٣٨٤هـ)، وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري (ت: ٣٦٩هـ)[٤].

وكذلك الشيخ الشريف المرتضي (ت: ٤٣٦هـ)، الذي تتلمذ علىٰ القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ).

ولم يخلُ هذا التلقي من معارضة واختلاف وردود، فالمفيد له عدة كتب فيها رد علىٰ المعتزلة، ومن ذلك: «**الرد علىٰ الجاحظ والعثمانية**»، و«**نقض فضيلة المعتزلة**»، و«**النقض علىٰ علي بن عيسىٰ الرماني**»، «**النقض علىٰ أبي عبد الله البصري**»، وغير ذلك.

وقد كان من آثار هذا التلقي، أن حصل تحول في موقف الإمامية من موضوع الصفات والقدر اقتربت فيه مواقفهم من المعتزلة. وهذا ما أشار له الأشعري بقوله: «وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة، وهؤلاء قوم من متأخريهم»[٥].

---

(١) «الفهرست»، (١/ ٦٣٥).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٦٣٦)

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر: «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة»، عائشة المناعي، (ص/ ٤٤٧)، و«تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، للحفظي، (ص/ ٤٧٤).

(٥) «مقالات الإسلاميين»، (١/ ١٠٩).

ويتوافق ابن تيمية مع الأشعري في كلامه السابق فيقول: «فإنَّ جميع ما يذكره الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل . . . هو مأخوذ من كتب المعتزلة، بل كثيرٌ منه منقول نقل المسطرة، وبعضه قد تصرفوا فيه، كذلك ما يذكرونه من تفسير القرآن في آيات الصفات والقدر ونحو ذلك، هو منقول من تفاسير المعتزلة . . . لا ينقل عن قدماء الإمامية من هذا حرف واحد، لا في الأصول العقلية ولا في تفسير القرآن»[1].

أمَّا الشهرستاني؛ فكان أكثر تفصيلًا في بيان طبيعة تحول الإمامية نحو الكلام، وأنَّه كان لجزء منهم بينما بقي الجزء الآخر علىٰ حالهم، يقول في ذلك: «وكانوا في الأول علىٰ مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفت الراوية عن أئمتهم . . . فصارت الإمامية بعضها معتزلة: إما وعيدية، وإما تفضيلية، وبعضها إخبارية: إما مشبهة وإما سلفية»[2].

هذه هي طبيعة تحول الإمامية نحو الكلام، وتطورات دخول المنهج الكلامي عليهم.

وأمَّا ظهور مسار التأويل الكلامي عند الإمامية، فقد مر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ممارسة التأويل الكلامي الإمامي مع رفض التدخل العقلي.

مع ظهور النزعة الكلامية المبكرة عند الإمامية علىٰ يد هشام بن الحكم؛ إلَّا أنَّه لم تصلنا بشكل مفصل طبيعة التأويلات التي تم اعتمادها في تأييد مقولاتهم العقائدية، والمنقول عنهم في تلك الفترة علىٰ وجه الخصوص هو مقولات لا تستدعي التأويل وإنَّما تميل إلىٰ الظاهر، ففي الصفات كانت المقولة المنسوبة إليهم هي مقالة التشبيه التي يُنسب تأصيلها لهشام بن الحكم، كما أن الموقف من القدر عند المتقدمين من الإمامية هو الإثبات، بالإضافة إلىٰ قولهم بالإمامة ومن أقدم من أشار لذلك الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار»[3]، وهذه المقالات لم تكن تحوجهم إلىٰ ظهور

(١) «منهاج السنة»، ابن تيمية، (٣/ ٥، ٦).

(٢) «الملل والنحل»، (١/ ١٦٥).

(٣) «الانتصار»، (ص/ ٦).

المنهج التأويلي بمنحاه الكلامي العقلي.

وقد استمر الميل إلىٰ الظاهر إلىٰ زمن الصدوق (ت: ٣٨١هـ) الذي يصفه تلميذه المفيد بأنَّه: «علىٰ مذهب أصحاب الحديث في العمل بظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار»[(١)]. وينقده في موطن آخر، فيقول: «الذي ذكره الشيخ أبوجعفر في هذا الباب لايتحصل، ومعانيه تختلف وتتناقض، والسبب أنَّه عمل علىٰ ظواهر الأحاديث المختلفة، ولم يكن ممَّن يرىٰ النظر فيميز بين الحق منها والباطل»[(٢)].

ولذلك؛ فإنَّ الصدوق عندما أراد أن يتكلم عن حكم الاشتغال بعلم الكلام، ربط جوازه بالاعتماد علىٰ مرويات آل البيت، فقال: «والجدل في جميع أمور الدين منهي عنه، وقال أمير المؤمنين ﵇: «من طلب الدين بالجدل تزندق»، وقال الصادق ﵇: «يهلك أصحاب الكلام وينجو المسلمون»، فأمَّا الاحتجاج علىٰ المخالفين بقول الأئمة أو بمعاني كلامهم لمن يحسن الكلام فمطلق، وعلىٰ من لا يحسن فمحظور محرم»[(٣)].

وكلامه يشير إلىٰ أنَّ الاشتغال الكلامي ينبغي أن يقتصر علىٰ جانب المرويات عن الأئمة، وما في معناها، فدخول مسائل من علم الكلام في هذه المرحلة لا يعني دخول منهج التأويل الكلامي/ العقلي الذي أصلته المعتزلة، فنحن إلىٰ هذه المرحلة لا نجد مقولات منهجية تأصيلية لتأييد مبدأ النقل والعقل.

وبالرغم من موقف الصدوق السابق؛ فإنَّه قد تبنىٰ في الكتاب نفسه الذي أورد فيه كلامه السابق -وهو كتاب الاعتقادات- ذات التأويلات الكلامية التي هي من جنس تأويلات المعتزلة في آيات الصفات، يقول في ذلك: «والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهًا لله بخلقه، فمعانيها محمولة علىٰ ما في القرآن من نظائرها؛ لأنَّ في القرآن ... ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾، يعني: نعمة الدنيا ونعمة الآخرة ... وفي القرآن ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾، يعني: وجاء أمر ربك ...»[(٤)].

(١) «تصحيح اعتقادات الإمامية»، المفيد، (ص/ ١٣٨).

(٢) «تصحيح اعتقادات الإمامية»، المفيد، (ص/ ٤٩).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٤٣).

(٤) «الاعتقادات»، (ص/ ٢٤).

وتأويل الصدوق لتلك الآيات يجعله يقع في منطقة وسط بين الإخبارية والأصولية-، فهو يستعمل تأويلات المتكلمين من جهة، ويرىٰ عدم اعتبار طريق العقل في تثبيت العقائد من جهة أخرىٰ.

هذه المنطقة الوسط عند الصدوق تُشكل مرحلة انتقالية بين الأخذ بالظواهر الذي كان في مرحلة سابقة وبين الأخذ بالتأويل الذي سيترسم في المرحلة اللاحقة.

فالصدوق مع رفضه لتشغيل العقل في العقائد يتبنىٰ ذات التأويلات الكلامية، وهذا يعني أن العقل الذي يرفضه الصدوق كان يشتغل بشكل مضمر وليس بشكل ظاهر، فهو (أي: الصدوق)، ومن سيأتي بعده من متكلمة الإمامية يتفقون علىٰ تلك التأويلات الكلامية، ويختلفون في طبيعة المستند الذي بنيت عليه، وهذا ما سيتغير في المرحلة التالية.

المرحلة الثانية: تقنين منهج التأويل الكلامي الإمامي العقلي:

ظهر هذا التقنين علىٰ يد المفيد (ت: ٤٣١هـ) (تلميذ الصدوق)، والمرتضىٰ (ت: ٤٣٦هـ)، كما في صورته الاعتزالية، والتي كانت تقوم علىٰ مبدأين:

المبدأ الأول: (دلالة الظاهر) هي الأصل في تفسير النص:

يقرر المفيد (ت: ٤٣١هـ) أنَّ القرآن إنَّما نزل بلغة العرب، ولا بُدَّ من اعتمادها في التعامل معه، فيقول: «والقرآن إنَّما نزل بلغة العرب وحقيقة كلامها ومجازه، ولم ينزل علىٰ ألفاظ العامة، وما سبق إلىٰ قلوبها من الأباطيل»[(١)]. وبالتالي؛ فهي السبيل إلىٰ فهم معاني النص، يقول في سياق تعداده «الطرق الموصلة إلىٰ علم المشروع في هذه الأصول الثلاثة (=الكتاب والسنة وقول الإمام)»: «اللسان: وهو السبيل إلىٰ المعرفة بمعاني الكلام»[(٢)].

وبناءً علىٰ اعتماد هذا اللسان؛ فإنَّ دلالة الظاهر لدىٰ الأصوليين من الإمامية هي التي يعرف من خلالها المعنىٰ، يقول الطبرسي الإمامي في ذلك: «وإذا كان ظاهر

---

(١) «تصحيح الاعتقادات»، المفيد، (ص/ ١١٥).

(٢) «التذكرة بأصول الفقه»، المفيد، (ص/ ٢٨)، وانظر: «مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني، (٢/ ٧٥٦).

القرآن طبقًا لمعناه، فكل من عرف العربية والإعراب عرف فحواه، وعلم مراد الله به قطعًا»[(١)].

ويسند الشريف المرتضىٰ ترجيحه لبعض أوجه التفسير إلىٰ أنها أقرب للظاهر، فيقول: «وفي هذا الوجه ترجيح لغيره من حيث اتبعنا فيه الظاهر، ولم نقدر محذوفًا، وكل جواب مطابق الظاهر ولم يُبنَ علىٰ محذوف كان أولىٰ»[(٢)].

ويرد الطبرسي علىٰ التيار الإخباري الذي يمنع من الأخذ بالظاهر، فيقول عند قوله -تعالىٰ-: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]: «وفي هذا دلالة علىٰ بطلان قول من قال: لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلا بخبر وسمع»[(٣)].

لكن هذا الظاهر، وإن كان معتبرًا؛ فإنَّه يمكن الانتقال عنه إذا ما توفرت دلائل أخرىٰ استوجبت عندهم هذا الانتقال، وهذا ما يوضحه المبدأ الثاني:

المبدأ الثاني: (دلالة العقل) هي الأصل في التأويل العقائدي للنص (=الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

يستعمل التيار الأصولي الإمامي في التأويل العقائدي للنص نوعين من الدلالة:

النوع الأول: الدلالة العقلية: فالفكر الكلامي الشيعي الأصولي يذهب من حيث المبدأ إلىٰ أن أصول العقائد إنَّما تثبت بدليل العقل، وهذه الفكرة إذا أردنا تتبع وجودها تاريخيًّا في السياق الشيعي الإمامي يمكننا ملاحظتها مع أوائل الكتب الكلامية التي وصلت إلينا، ومن أقدم الكتب التي تُذكر في هذا السياق، كتاب «**الياقوت في علم الكلام**»، لأبي إسحاق إبراهيم النوبختي، حيث يُؤسس في أول مسألة من مسائل هذا الكتاب: مسألة أصل العقل في إثبات النقل، فيقول: «لابُدَّ أن يعرف المنعم فيشكره، ولا طريق إلىٰ هذه المعرفة الواجبة إلَّا بالنظر؛ لأنَّ التقليد متردد بين من لا ترجيح فيه، وقول المعصوم لا يكون حجة؛ إلَّا إذا كان معصومًا، ومن معرفة الله -تعالىٰ- تستفاد العصمة، فيكون دورًا»[(٤)].

---

(١) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ٢٨).

(٢) «أمالي المرتضىٰ»، (٢/ ١٢٠).

(٣) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٦/ ٤٢).

(٤) «الياقوت في علم الكلام»، النوبختي، (ص/ ٢٧).

وقد نُسب المؤلف للقرن الثالث، وبعضهم جعله في القرن الرابع في حدود (ت: ٣٥٠هـ)، ولو صح ذلك؛ فإنَّه يُعتبر أقدم كتاب وصلنا في علم الكلام الإمامي، لكن الذي رجحه محقق الكتاب (علي أكبر ضيائي)، في مقدمة نشرته لهذا الكتاب[١]، أنَّ المؤلف عاش بين النصف الثاني من القرن الخامس والنصف الأول من القرن السابع، لعدة دلائل منها: أنَّ أفكار الكتاب لا تتناسب مع الأفكار الكلامية التي طُرحت في القرن الثالث والرابع، بل هي متقدمة نوعًا ما عن تلك المرحلة، ويؤكد ذلك أن ترتيب الكتاب يسير علىٰ منوال ترتيب الرازي (ت: ٦٠٦هـ) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وفيه ينص المؤلف علىٰ أنَّ: «الدليل السمعي لا يفيد اليقين أصلًا؛ لجواز الاشتراك والتخصيص والمجاز إلىٰ غير ذلك عليه، ويفيده مع القرائن الظاهرة»[٢]، وهذه الفكرة ظهرت متأخرة، وواضح من الصياغة التي ذكرها النوبختي أنَّها تسير علىٰ نفس صياغة الرازي.

والمُحَقّق أنَّنا لا نجد التنصيص علىٰ مبادئ المنهج التأويلي الكلامي/ العقلي بالطريقة التي قررها المعتزلة قبل المفيد (ت: ٤٣١هـ)، فمعه ظهر التنصيص علىٰ العقل كمصدر أساسي للبناء العقائدي، يقول في ذلك: «العقل، وهو السبيل إلىٰ معرفة حجية القرآن، ودلائل الأخبار»[٣].

والأمر نفسه عند المرتضىٰ (ت: ٤٣٦هـ) في قوله: «إنَّ الطريق إلىٰ معرفة الله -تعالىٰ- هو العقل، ولا يجوز أن يكون السمع؛ لأنَّ السمع لا يكون دليلًا علىٰ الشيء إلَّا بعد معرفة الله وحكمته . . .». ثم يُبين الاختلاف المنهجي مع غيره من الإمامية، فيقول: «وردنا علىٰ من ذهب من أصحابنا إلىٰ أن معرفة الله تستفاد من قول الإمام؛ لأنَّ معرفة كون الإمام إمامًا مبنية علىٰ المعرفة بالله، وبيَّنَّا أنَّهم عولوا في ذلك علىٰ أن معرفة الإمام مبنية علىٰ النظر في الأدلة، وهو غير صحيح»[٤].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٥).

(٢) المصدر السابق: (ص/ ٢٨).

(٣) «التذكرة بأصول الفقه»، المفيد، (ص/ ٢٨)، وانظر: «مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني، (٢/ ٧٥٦).

(٤) «رسائل المرتضىٰ»، (١/ ١٢٧).

هذه المرجعية للعقل عند المفيد والمرتضىٰ هي التي سيبنىٰ عليها فيما بعد قانون التأويل، كما يقول البحراني الأخباري في حكايته لمذهب الأصوليين: «ولذا تراهم في أصول الدين وأصول الفقه متىٰ تعارض الدليل العقلي والسمعي، قدموا الأول، واعتمدوا عليه، وتأولوا الثاني بما يرجع إليه؛ وإلا اطرحوه بالكلية»(١).

وفي ذلك يقول الشريف المرتضىٰ (ت: ٤٣٦هـ): «فإذا ورد عن الله -تعالىٰ- كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره -إن كان له ظاهر- وحمله علىٰ ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها، ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله -تعالىٰ- اقتضىٰ ظاهرها الإجبار أو التشبيه أو ما لايجوز عليه تعالىٰ»(٢).

ويُجري القانون ذاته علىٰ مسألة أخرىٰ، فيقول: «إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات: أنَّ المعاصي لا تجوز علىٰ الأنبياء ﷷ، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك في كتاب أو سنة إلىٰ ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفًا لما تدلُّ عليه العقول من صفاته -تعالىٰ-، وما يجوز عليه، وما لا يجوز»(٣).

ويطبق ذلك علىٰ الأخبار أيضًا بقوله: «إنَّما يعلم كذب بعض الأخبار المروية عنه ﷺ علىٰ سبيل الوصف دون تعيين، فنقول: **كل خبر دل ظاهره علىٰ إجبار أو تشبيه أو ما جرىٰ مجرىٰ ذلك ممَّا علمنا استحالته**، من غير قرينة، ولا علىٰ وجه الحكاية، وكان احتماله للصواب بعيدًا متعسفًا، وجب الحكم ببطلانه؛ لأنَّ الحكمة والدين يمنعان من الخطاب بما يحتاج إلىٰ تكلف وتعسف وتكلف شديد حتىٰ يحتمل الصواب»(٤).

ويتم التأويل الكلامي العقلي عبر استخدام اللغة العربية، فإن ما يرد في ظاهر الشرع معارضًا لمبدأ العقل؛ حقه التأويل بناء علىٰ احتمالات النص اللغوية، يقول

---

(١) «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة»، يوسف البحراني، (١/ ١٥٥)، وانظر في ذلك: «مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني، (٢/ ٨٢٣).

(٢) «أمالي المرتضىٰ»، (٢/ ٣٩٩).

(٣) «أمالي الشريف المرتضىٰ»، (١/ ٤٧٧).

(٤) «الذريعة إلىٰ أصول الشريعة»، المرتضىٰ، (ص/ ٣٩، ٤٠).

الطبرسي في قوله -تعالىٰ-: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: «أي: استوىٰ أمره علىٰ الملك، عن الحسن: يعني استقر ملكه واستقام بعد خلق السموات والأرض فظهر ذلك للملائكة، وإنَّما أخرج هذا علىٰ المتعارف من كلام العرب، كقولهم: استوىٰ الملك علىٰ عرشه إذا انتظمت أمور مملكته»[1].

ويقرر المرتضىٰ المبدأ الأولي للقانون بـ«أنَّ الأدلة العقلية إذا كانت دالة علىٰ أنَّ الأنبياء لا يجوز أن يواقعوا من الذنوب صغيرًا وكبيرًا، فالواجب القطع بذلك». وأمَّا ظواهر النصوص التي تدل علىٰ خلاف القاعدة السابقة؛ فإن الحال فيها أنه «لا يرجع عنه (أي: المبدأ العقلي السابق) بظواهر الكتاب»، ويبني هذا التأصيل علىٰ المبدأ اللغوي للنص «لأنَّها إمَّا أن تكون محتملة مشتركة، أو تكون ظاهرًا خالصًا لِمَا دلَّت العقول علىٰ خلافه؛ لأنَّها إذا كانت محتملة حملناها علىٰ الوجه المطابق للحق الذي هو أحد محتملاتها، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها، وقطعنا أنَّه -تعالىٰ- أراد غير ما يقتضيه هذا الظاهر ممَّا يوافق الحق»[2].

النوع الثاني الدلالة النقلية: فالقرآن والسنة هما إحدىٰ أدوات تأويل النص القرآني: فالطبرسي لمَّا كان ينفي النظر إلىٰ وجه الله -سبحانه-؛ ذكر الأقوال في معنىٰ الزيادة ثم قال: «وقد بيَّن الله -سبحانه- معنىٰ الزيادة في موضع آخر بقوله: ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ﴾ [فاطر: ٣٠]»[3].

وفي سياق آخر يقول في معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦]: «ويدل علىٰ أنَّ المراد بقوله: ﴿مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾: جزاء ربهم= قوله -تعالىٰ- في صفة المنافقين: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ﴾ [التوبة: ٧٧]، ولا خلاف في أنَّ المنافق لا يجوز أن يرىٰ ربه»[4].

وأمَّا المفيد (ت: ٤٣١هـ)؛ فيذكر السنة من ضمن الطرق التي يتوصل بها إلىٰ معاني الكتاب، فيقول: «والطرق الموصلة إلىٰ علم المشروع في هذه الأصول الثلاثة

---

(١) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٣/ ٧٥).

(٢) «رسائل المرتضىٰ»، (١/ ١٢١).

(٣) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٣/ ٣٩).

(٤) المصدر السابق، (١: ٢٢٥).

(=الكتاب والسنة وقول الإمام) . . . الأخبار: وهي السبيل إلىٰ إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة»[1].

ويضيف الشيعة الإمامية إلىٰ الكتاب والسنة: قول الإمام المعصوم، وهذا ما لا خلاف فيه بين الشيعة الإمامية، وإن كانوا يختلفون في طريق إثباته هل بالتواتر أو الآحاد؟ وهذا المصدر سبق الكلام فيه وفي شواهده عند الحديث عن المنهج الباطني.

وكما سبق معنا في التفريق بين التيار الأخباري والأصولي؛ فإنَّ المنهج العقلي في التأويل ليس أمرًا متفقًا عليه بينهم، فلا زال أصحاب الاتجاه الأخباري يخالفون في اعتبار العقل مصدرًا من المصادر[2]، وإن كان التيار الأغلب هو التيار الذي يعتبر هذا المنهج الكلامي/ العقلي، وهذا ما يؤكده البحراني الإخباري وهو يحكي مذهب الأصوليين: «قد اشتهر بين أكثر أصحابنا -رضوان الله عليهم- الاعتماد علىٰ الأدلة العقلية في الأصول والفروع، وترجيحها علىٰ الأدلة النقلية»[3].

بل إنَّ الآقا برزك الطهراني يرىٰ هذا الموقف الأخباري من العقل لم يستمر طويلًا، فيقول: «ومهما يكن من أمر، لم يدم رفض العقل كليًّا إلَّا مدة قصيرة من الزمن، وأمَّا الذين نهجوا نهج الأخبارية من بعده لم يرفضوا حكم العقل كما رفضه الإسترآبادي، بل كانوا يعترفون به إلىٰ حد ما، ولذلك تبدلت المعارضة بين الأخباريين والأصوليين كمدرستين، إلىٰ معارضة في مسائل أصولية لا غير»[4].

---

(١) «التذكرة بأصول الفقه»، (ص/ ٢٨)، وانظر: «مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني، (٢/ ٧٥٦).

(٢) انظر: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، الحفظي، (ص/ ٤٦١)، و«مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني، (٢/ ٧٥٦).

(٣) «الحدائق الناضرة»، البحراني، (١/ ١٤٩).

(٤) «حصر الاجتهاد»، الطهراني، (ص/ ٥٠، ٥١)، وانظر في ذلك: «مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية»، إيمان العلواني، (٢/ ٨٠١).

المذهب الخامس

منهج التأويل الكلامي عند الأشعرية

المذهب الرابع من مذاهب التأويل الكلامي، هو الأشعري، وقد تشكل منهج التأويل الأشعري منذ البداية في سياق السجال العقائدي مع المعتزلة، فأبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) نشأ معتزليًا واستمر علىٰ ذلك لمدة طويلة، تجعلها بعض الروايات تصل إلىٰ أربعين سنة، وأخذ الاعتزال علىٰ يد شيخه أبي علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ)، شيخ المعتزلة في زمانه، فأخذ عنه الكلام والجدل والنظر، ثم رجع عن الاعتزال ونابذه، يقول في ذلك: «وألفنا كتابًا كبيرًا في الصفات سميناه كتاب: «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات»، نقضنا فيه كتابًا ألفناه قديمًا فيها علىٰ تصحيح مذهب المعتزلة، لم يؤلف لهم كتاب مثله، ثم أبان الله لنا الحق فرجعنا عنه، فنقضناه وأوضحنا بطلانه»[1].

ومنذ لحظات التحول الأولىٰ أظهر الأشعري مباينته للمعتزلة علىٰ مستوىٰ المقولات وعلىٰ مستوىٰ التأويلات، وصرح في مفتتح كتابه «الإبانة» بنقد تفسير المعتزلة، فقال: «فإنَّ كثيرًا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلىٰ تقليد رؤسائهم ومن مضىٰ من أسلافهم، فتأولوا القرآن علىٰ آرائهم تأويلًا لم ينزل به الله سلطانًا ولا أوضح به برهانًا، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين»[2].

بل إنَّ للأشعري كتابًا في التفسير كان سبب تأليفه: معارضة تفسير المعتزلة، وقد حُفظ لنا مطلع تلك المقدمة التي يقول فيها: «أمَّا بعد: فإنَّ أهل الزيغ والتضليل تأوَّلوا

---

(١) «التبيين»، ابن عساكر، (ص/ ١٣١).

(٢) «الإبانة»، (ص/ ١٣).

القرآن علىٰ آرائهم وفسَّروه علىٰ أهوائهم تفسيرًا لم ينزل الله به سلطانًا، ولا أوضح به برهانًا، ولا رووه عن رسول رب العالمين . . . وإنَّما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهذيل بياع العلف ومتبعيه، وعن إبراهيم نظام الخرز ومقلديه فإنَّهم قادة المعتزلة الجهال . . . ورأيت الجبائي ألَّف في تفسير القرآن كتابًا أوَّله علىٰ خلاف ما أنزل الله ﷻ . . . ولولا أنَّه استغوىٰ بكتابه كثيرًا من العوام واستنزل به عن الحق كثيرًا من الطغام؛ لم يكن لتشاغلي به وجه»[1].

ومع هذه المباينة الشديدة للمعتزلة ورجوعه عن الاعتزال؛ إلَّا أنَّ موقف الأشعري تجاه علم الكلام حتىٰ بعد رجوعه لم يكن موقفًا ممانعًا له، ويظهر ذلك في رسالته «**استحسان الخوض في علم الكلام**»، التي ألَّفها في استحسانه والدفاع عن مشروعيته.

لكن الأشعري أسس تبنيه لعلم الكلام علىٰ أدلة من الكتاب والسنة، يقول بعد سرده لتلك الأدلة: «وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن مسألة معينة في الكتاب والسنة؛ لأنَّ ما حدث في تعيينه من المسائل العقليات في أيام النبي -ﷺ وآله- والصحابة قد تكلموا فيه علىٰ نحو ما ذكرناه»[2].

ووفقًا لهذه المباينة الشديدة لتأويلات المعتزلة، والتي يصاحبها في المقابل حماس شديد لتبني علم الكلام، يمكن أن نتساءل: إلىٰ أي حد كانت هذه المعارضة بين منهج التأويل المعتزلي ومنهج التأويل الأشعري حقيقية؟!

وحتىٰ تظهر طبيعة هذا الاختلاف أو الاتفاق مع المعتزلة لا بُدَّ من تتبع مسار قانون التأويل من لحظة المؤسس أبي الحسن الأشعري وما بعدها؛ لأنَّ ثمة تطورات حصلت عند الأشعرية، وبيانها علىٰ النحو التالي:

---

(١) انظر: «تبيين كذب المفتري»، لابن عساكر، (ص/ ١١٢).

(٢) «استحسان الخوض في علم الكلام»، أبو الحسن الأشعري، (ضمن مذاهب الإسلاميين)، الدكتور بدوي، (ص/ ٢٢).

المرحلة الأولى: تأصيل منهج التأويل على طريقة أهل الحديث (لحظة الأشعري):

يبدأ الأشعري بيان منهجه في حصر مصادر التلقي -دون تعريج علىٰ (العقل)- فيقول في كتابه الإبانة في بيان المصادر التي يعتمدها: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل -نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته- قائلون، ولما خالف قوله مخالفون»(١).

ويذكر أنَّ في هذه المصادر الغنية عن غيرها، فيقول -بعد أن ذكر تأييد الله لنبيه بالمعجزات مبينًا أنَّا لا نحتاج في الاعتقاد إلىٰ أدلة أخرىٰ غير ما أرشدنا إليه النبي ﷺ: «من غير أن يحتاج -أرشدكم الله- في المعرفة لسائر ما دعينا إلىٰ اعتقاده إلىٰ استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي ﷺ، ودعا سائر أمته إلىٰ تأملها، إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدىٰ ممَّا أتىٰ، أو يصلوا من ذلك إلىٰ ما بعد عنه عليه السلام»(٢).

ويقول أيضًا: «فأخلد سلفنا رضي الله عنهم ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي ﷺ فيما دعاهم إليه من العلم بحدوثهم ووجود المحدث لهم بما نبههم عليه من الأدلة إلىٰ التمسك بالكتاب والسنة وطلب الحق في سائر ما دعوا إلىٰ معرفته منها، والعدول عن كل ماخالفها لثبوت نبوته عليه السلام عندهم»(٣).

ويضيف في موطن آخر: «وأكمل الله ﷻ لجميعهم طرق الدين، وأغناهم عن التطلع إلىٰ غيرها من البراهين، ودل علىٰ ذلك قوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]، وليس يجوز أن يخبر الله ﷻ عن إكماله الدين من الحاجة إلىٰ غير ما أكمل لهم الدين . . . فلو كنا محتاجين مع ما كان منه عليه السلام في معرفة ما دعانا إليه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغًا؛ إذ كنا

---

(١) «الإبانة»، الأشعري، (ص/ ٢٠).

(٢) «رسالة إلىٰ أهل الثغر»، الأشعري، (ص/ ١٨٢).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٩٠).

نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلىٰ علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها»[1].

وينقد طرق المتكلمين في الاستدلال ويصفها بأنَّها متكلفة وغامضة، فيقول: «وكان ما يستدل به من أخباره ﷺ علىٰ ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد علىٰ الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل ﷺ»[2].

ويقول واصفًا السلف الصالح: «وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك علىٰ ما كلفوا معرفته لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه»[3].

وبناءً علىٰ هذا التقعيد في مصادر البناء العقائدي يبني الأشعري موقفه في تأويل القرآن الذي يبدأ من التعامل الدلالي مع النص القرآني علىٰ أرضية اللغة العربية، فيقول: «والله -تعالىٰ- إنَّما خاطب العرب بلغتها، وما نجده مفهومًا في كلامها، ومعقولًا في خطابها»[4].

والاعتماد علىٰ اللسان العربي يعني بالضرورة اعتماد ظاهر الدلالة القرآنية من حيث الأصل، وهذا ما يصرح الأشعري بالإيمان به وعدم تجويز الخروج عنه إلَّا بدليل، فيقول: «القرآن العزيز علىٰ ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلَّا بحجة؛ وإلَّا فهو علىٰ ظاهره»[5]، وكان استعماله لهذه القاعدة في معرض الرد علىٰ تأويلات المعتزلة لآيات الصفات، وقد كرر هذه القاعدة في عدة مواطن[6].

ويذهب الأشعري إلىٰ أبعد من ذلك بما يُقربه من مدرسة أهل الحديث، فلا يجيز الخروج عن فهم السلف، يقول ناقلًا إجماع العلماء علىٰ ذلك: «وعلىٰ أنَّه لا يجوز

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٢٠٠).
(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٨٥).
(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٩١).
(٤) المصدر السابق، (ص/ ٤٥).
(٥) «الإبانة»، (ص/ ٤٠).
(٦) «اللمع»، الأشعري، (ص/ ٦٥)، وانظر: «الإبانة»، (٦٣، ١٣٨، ١٣٩).

لأحد أن يخرج عن أقاويل السلف فيما أجمعوا عليه، وعمَّا اختلفوا فيه، أو في تأويله؛ لأنَّ الحق لا يجوز أن يخرج عن أقاويلهم»[1].

وحتىٰ الاعتماد علىٰ اللغة في التفسير مشروط عنده بأن لا يخالف تفسير الصحابة؛ فإنَّه لا يُحْتَجُّ بكلام أهل اللغة إذا عارضه كلام الصحابة والتابعين، يقول في رده علىٰ تأويل المعتزلة: «قيل لهم: التأويل الذي تأوَّلناه هو تأويل بعض المتقدمين، وليس النحويون حجة علىٰ الصحابة والتابعين»[2].

وإذا اقتربنا من موطن الافتراق بين المعتزلة وأهل الحديث وهو النصوص المشكلة التي تحتاج إلىٰ تأويل؛ فإنَّ الأشعري ينحاز فيها إلىٰ عدم التأويل ويوكل علمها إلىٰ الله، فيقول: «وأجمعوا علىٰ التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله، وما ثبت به النقل من سائر سنته، ووجوب العمل بمحكمه والإقرار بنص مشكله ومتشابهه، ورد كل ما لم يحط به علمًا بتفسيره إلىٰ الله مع الإيمان بنصه، وأن ذلك لا يكون إلَّا فيما كلفوا الإيمان بجملته دون تفصيله»[3].

أما أداة العقل ودورها في التأويل، فإن ابن فورك ينقل عن الأشعري في كتابه (مجرد مقالات الأشعري) مذهبه في الدلالة فيقول: «والأظهر من مذهبه هو الحقيقة في الأقوال، وأن المجاز توسعٌ، وأن المجاز يُعرف بدليل من عقل أو سمع أو حال مقترنة»[4]. فالأشعري بناء علىٰ استنتاج ابن فورك يرىٰ أن للعقل دورًا في تأويل النص والانتقال به من الحقيقة إلىٰ المجاز، ولكن هل الأشعري يُفعِّل ذلك في التأويل العقائدي؟

في كتابه الإبانة نجد جوابًا علىٰ هذا السؤال، حيث يُصرِّح بعدم تحكيم العقل في ذلك، يقول في معرض مناقشته للمعتزلة: «ويقال لأهل البدع: ولم زعمتم أنَّ معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿بِيَدَيَّ﴾، بنعمتي؟

أزعمتم ذلك إجماعًا، أو لغة؟

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٣٠٧).

(٢) «اللمع»، الأشعري (ص/ ١٠٣).

(٣) «رسالة إلىٰ أهل الثغر»، (ص/ ٢٩٢، ٢٩٣).

(٤) «مجرد مقالات الأشعري»، ابن فورك (ص/ ٢٥).

ولا يجدون ذلك إجماعًا، ولا لغة.

وإن قالوا: قلنا ذلك قياسًا.

قيل لهم: ومن أين وجدتم في القياس أنَّ قوله -تعالىٰ-: ﴿بِيَدَيَّ﴾ لا يكون معناه إلَّا بنعمتي؟

ومن أين يمكن أن يُعلم بالعقل أن تفسير كذا وكذا مع أنَّا رأينا الله ﷻ قد قال في كتابه العزيز الناطق، علىٰ لسان نبيه الصادق: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ﴾ [النساء: ٨٢] ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره، ولا أن نعرف معانيه»[١].

فالأشعري في هذا النص يقرر للخصم أوَّلًا أنَّ تأويله لا بُدَّ أن يكون معتمدًا إمَّا علىٰ اللغة أو الإجماع، وأمَّا أن يعتمد علىٰ مجرد العقل الكلامي في الترجيح؛ فهذا لا يصح عنده.

وحتىٰ في «استحسان الخوض في الكلام» يُرجع الأشعري أصول مسائل علم الكلام إلىٰ الكتاب والسنة، فيقول: «أن يُقال لهم إنَّ النبيﷺ لم يجهل شيئًا ممَّا ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معينًا، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة، غير أنَّ هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة...»[٢]. ثم أخذ في ذكر أصول مسائل الكلام الكبرىٰ وذكر أدلتها من الكتاب والسنة.

هذا هو منهج الأشعري في التأويل، وليس هنا أي دلائل تشير إلىٰ اختلاف منهج الأشعري في كتبه التي وصلتنا (اللمع)، (الإبانة)، (رسالة إلىٰ أهل الثغر)، وما يقال من اختلاف بين كتاب (اللمع) و(الإبانة) وأن الأول اتخذ المنهج العقلي، بينما الثاني اتخذ منهج أهل الحديث فإن هذا لا يعكس اختلافًا جوهريًا لا في طبيعة المقولات،

---

(١) «الإبانة»، (ص/ ١٢٨، ١٢٩).

(٢) «استحسان الخوض في الكلام»، (ضمن مذاهب الإسلاميين)، الدكتور بدوي، (ص/ ٢٢- ٢٤).

ولا في طبيعة المنهج التأويلي، وبالتالي لسنا بحاجة إلىٰ أن نعرف أيهما المتقدم من المتأخر[1].

أما التشكيك في أصل نسبة كتاب (الإبانة) و(رسالة استحسان علم الكلام) فقد تكفلت عدد من الدراسات في تفنيد هذه الدعوى[2].

المرحلة الثانية: تأصيل منهج التأويل الأشعري بصورته الكلامية/ العقلية:

بعد مرحلة أبي الحسن الأشعري، حصل تحول منهجي في التأويل عند الأشاعرة، وأخذ فيه المذهب الأشعري في الابتعاد تدريجيًا عن مدرسة أهل الحديث في التأويل إلىٰ مدرسة المعتزلة، ويزداد هذا التحول المنهجي كلما ابتعدنا زمنيًا عن مرحلة الأشعري، وقد مرَّ ذلك بثلاث لحظات فارقة:

اللحظة الأولىٰ: بدايات تقنين منهج التأويل الكلامي الأشعري (الباقلاني):

الإمام الأشهر الذي قعَّد لمذهب الأشعرية بعد مؤسسه هو الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)، فعلىٰ يديه بدأ ترسيم مبدأ (العقل) في المجال العقائدي عند الأشعرية، وهو يُعتبر أقدم الأشاعرة الذين لهم تأصيل في موضوع (العقل) ودوره في باب العقائد، **وأهم ما قدمه في هذا الموضوع الإشارة إلىٰ أمرين:**

الأول: إدراج الدليل العقلي ضمن الدلائل التي تستخدم في باب الاعتقاد، يقول في ذلك: «وأن يُعْلم: أنَّ طرق المباين[3] عن الأدلة التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه: كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الأمة، وما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد، **وحجج العقول**»[4].

---

(١) يمكن مراجعة بحث (تراث الإمام الأشعري بين المطبوع والمخطوط) لمحمد عزير شمس (ضمن بحوث ندوة الإمام أبو الحسن الأشعري -نحو وسطية إسلامية جامعة-)، والتي نُشرت في (٤) مجلدات (١/ ٢٦٢).

(٢) يمكن مراجعة البحث السابق لمحمد عزير شمس.

(٣) لعلها: البيان.

(٤) «الإنصاف»، الباقلاني، (ص/ ١٩).

والثاني: الإشارة إلىٰ أنَّ قضية العقل أصل إثبات النقل، حيث يقول: «فكل هذه الأدلة السمعية جاريةٌ في الكشف عن صحة القياس مجرىٰ ما قدمنا ذكره من الأحكام العقلية، وإن كانت فروعًا لأدلة العقول وقضاياها»[1].

والقضية الثانية هي التي سيُفرع عليها قانون التأويل العقلي، وهذا ما طبقه الباقلاني في قوله: «والباري -تعالىٰ- حيٌ لا يستحيل عند الجميع أن يكون قائلًا متكلمًا، فوجب أن يكون وصفه لنفسه بالقول محمولًا علىٰ الحقيقة دون المجاز»[2].

فالباقلاني بحسب هذا النص يُطبق ذات القانون الكلامي، والذي يقوم علىٰ تأويل النص القرآني متىٰ ما كان ظاهره مستحيلًا في العقل، فإذا لم يكن كذلك؛ فإنَّه يحمل علىٰ ظاهره.

هذا التأويل يظهر بشكل أكثر وضوحًا عند ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) الذي ينص علىٰ ممارسة التأويل العقائدي مستخدمًا في ذلك آلية اللغة، فيقول: «اعلم أنَّا قد ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب أنَّ كل ما لنا طريق إلىٰ معرفته من طريق اللغة، وأفاد معنىٰ صحيحًا إذا حمل عليه؛ فإنَّه لاينكر أن يقال: إن المراد به بذلك إذا كان موافقًا بنىٰ عليه أصل التوحيد، ولم يقتض وجهًا من وجوه التمثيل لله ﷻ بخلقه ...»[3].

ويمكن القول إنَّ العقل في هذه الممارسة التأويلية عند الباقلاني وابن فورك كان يشتغل بشكل واضح؛ إلَّا أنَّ صياغة هذه الممارسة ضمن قانون كلي سيُعلن عنه في اللحظة التالية علىٰ يد الجويني.

اللحظة الثانية: بناء قانون منهج التأويل الكلامي الأشعري (الجويني):

في سياق تطورات المذهب الأشعري يُعرف الجويني (ت: ٤٧٨هـ) بأنه من أوائل مَن قدم الأشعرية نحو الاعتزال، ولذلك ليس من الغريب أن يكون البناء الأقدم لقانون التأويل العقلي/ الكلامي علىٰ يديه، نجد ذلك في قوله: «علىٰ كل معتنٍ بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غيرَ مستحيل في العقل،

---

(١) «تمهيد الأوائل»، الباقلاني، (ص/ ٣٩).

(٢) «تمهيد الأوائل»، (ص/ ٢٧٣، ٢٧٤).

(٣) «مشكل الحديث»، ابن فورك، (ص/ ٤٤٧).

وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها؛ فما هذه سبيله فلا وجه إلَّا القطع به، وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلًا في العقل، وثبتت أصولها قطعًا، ولكن طريق التأويل يجول فيها؛ فلا سبيل إلىٰ القطع»[1].

ويهمنا من الجويني هذا الموقف التأسيسي والذي يؤثر فيمن بعده، وإلا فإنه سيُغير من موقفه التأويلي في نهاية الأمر، وسيميل إلىٰ التوقف عن التأويل (=التفويض) في كتابه (النظامية) كما سيأتي لاحقًا نقل كلامه.

يأتي بعده الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، ويصرح المبدأ ذاته، فيقول: «وأمَّا ما قضىٰ العقل باستحالته: فيجب فيه تأويله ما ورد السمع به ولا يُتصور أن يشمل السمع علىٰ قاطع مُخالف للمعقول»[2].

والمقارنة بين قانون التأويل الأشعري بحسب ما يقدمه به الجويني ومن بعده الغزالي، وبين ما انتهىٰ إليه القانون عند المعتزلة علىٰ يد القاضي عبد الجبار تثبت أنَّه لا اختلاف من حيث الرسم العام/ القانون، لكنَّه لم يقف عند هذا الحد، بل تطور إلىٰ ماهو أبعد من ذلك علىٰ يد الرازي كما في اللحظة الثالثة.

اللحظة الثالثة: نهايات قانون التأويل الكلامي الأشعري (الرازي):

يعتبر الرازي أحد الشخصيات التي نقلت المذهب الأشعري إلىٰ حقبة جديدة، وهي حقبة امتزاج مباحث علم الكلام بمباحث الفلسفة بشكل واضح، وهذا ما جعل بعض متأخري الأشاعرة يحذر من كتبه، يقول في ذلك السنوسي: «وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة، وأصحاب الأهواء، وتكثير الشبه لهم، وتقوية إيرادها، ومع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها علىٰ ما يظهر من تآليفه، ولقد استرقوه في بعض العقائد فخرج إلىٰ قريب من شنيع أهوائهم، ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تآليفه»[3].

---

(١) «الإرشاد»، الجويني، (ص/ ٣٠٢).

(٢) «الاقتصاد»، الغزالي، (ص/ ١٣٣).

(٣) «شرح السنوسية الكبرىٰ»، السنوسي، (ص/ ٤١).

والمقصود أن قانون التأويل الكلامي قد وصل إلىٰ ذروته علىٰ يد الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، فهو يُعتبر أهم من أصل له في السياق الأشعري، يقول في ذلك: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت علىٰ ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضىٰ العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال، وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية علىٰ إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلائل المعجزة علىٰ صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات علىٰ يد محمد ﷺ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلىٰ القدح في العقل والنقل معًا، وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضىٰ الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا علىٰ سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات علىٰ التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلىٰ الله تعالىٰ.

فهذا القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق»[1].

ويقول في موطن آخر: «إنَّ آيات التشبيه كثيرة، ولكنَّها لمَّا كانت معارضة بالدلائل العقلية لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها»[2].

والذروة التي وصلها الرازي في سياق تأصيل القانون التأويلي، هي في كونه جعل النقل لا يتحصل من خلاله اليقين، فيقول: «الأدلة اللفظية غير يقينية

---

(١) «أساس التقديس»، الرازي، (١٧٢- ١٧٣).

(٢) «المطالب العالية»، الرازي، (١/ ٣٣٧).

فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها»[1].

وسواء أراد الرازي حقيقة هذا الإطلاق أم لم يرده -علىٰ ما سيأتي بيانه لاحقًا- فإنَّ المؤكد أن تصريحًا كهذا كان الرزاي هو أول من قال به، وهو ما يبرر جعله علىٰ رأس لحظة فارقة جديدة في مسار القانون التأويلي الأشعري.

والآمدي (ت: ٦٣١هـ) قد عارضه في كتابه (أبكار الأفكار) فقال: «**وأمَّا ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن مفيدة للقطع وإلَّا** فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا، ولا يخفىٰ أنَّ ذلك ممكن في كلِّ نقليٍّ غير ممتنع»[2]. ، لكنه عاد في كتابه (غاية المرام) فاقترب من مقالة الرازي مرة أخرىٰ فقال: «وعلىٰ الجملة؛ فلسنا نعتمد في هذه المسألة علىٰ غير المسلك العقلي الذي أوضحناه؛ إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية، وهي ما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين؛ فلا يذكر إلا علىٰ سبيل التقريب، واستدراج قانع بها إلىٰ الاعتقاد الحقيقي»[3].

وقد ذكر د. حسن الشافعي في أطروحته حول الآمدي أنه في كتابه غاية المرام أكثر غلوًا في العقل منه في كتابه أبكار الأفكار[4].

علىٰ أنَّ الممارسة التأويلية لن تختلف بين القانون بصيغته الجوينية، وبين القانون بصيغته الرازية، وإنَّما الذي اختلف هو المقدمات التي بُني عليها، فبينما يؤسس الغزالي مثلًا امتناع وجود نص قاطع في النقل يخالف قاطعًا في العقل، في مثل قوله: «ولا يُتصور أن يشمل السمع علىٰ قاطع مُخالف للمعقول»[5]= فإنَّ الرازي يتجاوز ذلك ولا يطرح هذه المعادلة؛ لأنَّ النص أصلًا لا يدل علىٰ القطع، علىٰ ما سيأتي بيانه بعد قليل.

---

(١) «محصل أفكار المتقدمين»، الرازي، (ص/ ٤٥).

(٢) «غاية المرام»، الآمدي، (ص/ ١٢٣).

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، حسن الشافعي، (ص/ ١٢٩)، وانظر في الإشارة إلىٰ ذلك (الخطأ في نسبة الآراء إلىٰ أصحابها في الكتب الكلامية) للباحث عبداللطيف المحيمد.

(٥) «الاقتصاد»، الغزالي، (ص/ ١٣٣).

وقد استقر قانون التأويل الكلامي/ العقلي عند الأشاعرة علىٰ المبدأين اللذين سبقا في عموم الخط الكلامي، وهما:

المبدأ الأول: (دلالة الظاهر) هي الأصل في تفسير النص:

بنية النص القرآني اللغوية أحد مرتكزات التفسير عند الأشاعرة، وفي هذا يقرر المفسر القرطبي الأشعري أن: «كلام الله يرد تفسيره إلىٰ كلام العرب»[(١)].

ويوافقه أبوحيان، فيرد بناء علىٰ هذا الأصل عددًا من التفسيرات، فيقول: «فانظر إلىٰ هذه التوجيهات البعيدة التي لا يقدر أحد علىٰ أن يأتي لها بنظير من كلام العرب، وإنَّما حمل علىٰ ذلك العجمة، وعدم الإمعان في تراكيب كلام العرب، وحفظ أشعارها لا يكفي النحو وحده في علم الفصيح من كلام العرب بل لا بُدَّ من الاطلاع علىٰ كلام العرب والتطبع بطباعها والاستكثار من ذلك»[(٢)].

وفي موطن آخر يرد علىٰ تفسير نقله عن بعضهم بأنَّه: «شبيه بتفسير الباطنية، وعدول عن منهج كلام العرب»[(٣)].

وفي هذا السياق يأتي اعتماد الظاهر كمبدأ في التعامل مع دلالة النص، حتىٰ إنَّ التصريح به موجود عند أكثر الأشاعرة إيغالًا في تقرير القانون العقلي/ الكلامي، وهو الرازي الذي يقول في تفسيره: «إن صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل باطل بإجماع المسلمين»[(٤)].

ويقول في موطن آخر: «ثبت أنَّ ما أشعر به ظاهر اللفظ، فقد ثبت صحته بالعقل الصحيح، فكيف يترك ظاهر اللفظ في مثل هذا المقام، وكيف يحسن حمل الكلام علىٰ الوجوه المتكلفة الضعيفة جدًّا»[(٥)].

ويؤكد المبدأ ذاته ابن عطية في معرض رده علىٰ بعض الأقوال، فيقول: «وهذا غير جيد؛ لأنَّه إخراج لفظ بين في اللغة عن ظاهره الحقيقي إلىٰ باطن لغير ضرورة، وهذا

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي، (١٤/ ١٧٥).

(٢) «تفسير البحر المحيط»، (٢/ ٤٢٥).

(٣) المصدر السابق: (٦/ ٤٢٥).

(٤) «مفاتح الغيب»، الرازي، (٣٠/ ٨٤).

(٥) «التفسير الكبير»، (١٧/ ١٢١).

هو طريق اللغز الذي برئ القرآن منه»[1].

ولمَّا تعقب ابن المنير الزمخشري في تأويله لإحدىٰ الآيات قال: «فظاهر الآية هو المعول عليه لا يجوز تأويله ولا تبديله»[2].

المبدأ الثاني: (دلالة العقل) هي الأصل في التأويل العقائدي للنص (=الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

يستعمل الأشاعرة في التأويل العقائدي للنص نوعين من الدلالة:

النوع الأول: الدلالة العقلية: يمثل هذا النوع من الدلالة المركز الذي يُبنىٰ عليه غيره من الدلالات، يقول الرازي في ذلك: «واعلم أنَّ المصير إلىٰ التأويل إنَّما يحسن إذا ثبت بالدليل امتناع العقل حمل هذا اللفظ علىٰ ظاهره، وأمَّا ما يثبت بالدليل أنَّه لا حق إلَّا ما دل عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلىٰ التأويل في مثل هذا المقام عبثًا»[3].

ويقول في سياق آخر: «وإذا ثبت بالدليل أن يمتنع تعليل أفعال الله -تعالىٰ- وأحكامه بالعلل= ثبت أن كل ظاهر أشعر به؛ فإنَّه مؤول محمول علىٰ معنىٰ آخر»[4].

ويقول أيضًا في بيان أثرها في التأويل: «متىٰ وقع التعارض من القاطع العقلي، والظاهر السمعي، . . . لم يبقَ إلَّا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي علىٰ التأويل»[5].

ويقول أبوحيان في تعليله لتأويل آية: «وإنَّما ذهب أهل العلم إلىٰ هذه التأويلات والخروج عن ظاهر ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِۖ﴾ لما قام عليه دليل العقل من استحالة حلول الله -تعالىٰ- في الأماكن ومماسة الأجرام ومحاداته لها»[6].

---

(١) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٥/ ١٢٢).

(٢) «الانتصاف»، (حاشية علىٰ الكشاف)، (٢/ ٧٦).

(٣) «التفسير الكبير»، (١٥/ ٥٢).

(٤) «التفسير الكبير»، (١٩/ ٥٧). وانظر: (١٧/ ١٧٨).

(٥) «مفاتح الغيب»، الرازي، (٧/ ١٢٣).

(٦) «البحر المحيط»، (٤/ ٧٨).

وتُستعمل اللغة كآلية لهذا التأويل العقلي/ الكلامي، يقول أبو حيان (ت: ٧٤٥هـ) في تفسيره: «وما ورد ممَّا يوهم التجسيم كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ... ونحوها، فجمهور الأمة أنَّها تُفسَّر علىٰ قوانين اللغة ومجاز الاستعارة، وغير ذلك من أفانين الكلام ...»[١].

ويعلق العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ): التأويل بشرط اللغة، فيقول: «طريقة التأويل بشرطها أقربها إلىٰ الحق»، والشرط الذي يشير إليه يبينه الزبيدي بقوله: «ويعني بشرطها: أن يكون علىٰ مقتضىٰ لسان العرب»[٢].

النوع الثاني: الدلالة النقلية: القرآن، والسنة هما إحدىٰ أدوات تفسير النص القرآني: ففي اعتماد دلالة القرآن في التأويل يبين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) أن تفسير القرآن بالقرآن هو أقرب الطرق إلىٰ الصدق والصواب، فيقول بعد ترجيحه لأحد المعاني: «فوجب أن يكون هاهنا مفسَّرًا بذلك؛ لأنَّ تفسير كلام الله -تعالىٰ- بكلام الله أقرب الطرق إلىٰ الصدق والصواب»[٣].

وفي اعتماد بيان السنة يقول ابن عطية (ت: ٥٤١هـ) عند قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]: «وهذا التأويل الذي لا نظر لأحد معه؛ لأنَّه مستوف للصلاح صادر عن النبي ﷺ»[٤].

❁ ❁ ❁

من خلال ما سبق يمكن القول إنَّ منهج الأشاعرة مرَّ بحالة تطور فيما يتعلق بمنهجية التأويل، فمنهجية الأشعري -من خلال كتبه الموجودة- تقترب من مدرسة أهل الحديث الذين يميلون إلىٰ اعتماد الظاهر والتشدد في التأويل العقلي أكثر من اقترابها من منهجية الأشاعرة، كما في الأطوار التالية علىٰ يد الباقلاني أو الجويني أو الرازي.

---

(١) المصدر السابق، (٣/ ٥٢٤).

(٢) «إتحاف السادة المتقين»، الزبيدي، (٢/ ١٠٩).

(٣) «مفاتيح الغيب»، الرازي، (١٠/ ٣٤).

(٤) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٥/ ٧٤).

وفي الأطوار التالية بدأ منهج التأويل الأشعري يقترب من منهج المعتزلة من جهة الأصل الكلي؛ حتىٰ وصل لمرحلة التطابق، والفرق بينهما في هذه المرحلة إنَّما هو في الدرجة لا في النوع، وفي التطبيقات لا في المنهج الأساسي، والخصومة القائمة بينهما تنحصر في تفسير الآيات والمسائل، وليس علىٰ القانون العام للتأويل.

وقد وظف ابن تيمية -خصم الأشاعرة- هذا الاختلاف بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم في نقد المتأخرين منهم فقال -بعد أن ذكر طرفًا من كلام الأشعري في بداية كتابه «الإبانة»، وذكر اعتصامه بالكتاب والسنة والإجماع-: «فهذا الكلام وأمثاله في كتبه وكتب أئمة أصحابه: يبينون أنَّهم يعتصمون في مسائل الأصول التي تنازع فيها الناس بالكتاب والسنة والإجماع، وأن دينهم التمسك بالكتاب والسنة، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ثم خصوا الإمام أحمد بالاتباع والموافقة، لِمَا أظهره من السنة بسبب ما وقع له من المحنة.

فأين هذا من قول من لا يجعل الكتاب والسنة والإجماع طريقًا إلىٰ معرفة صفات الله، وأمثال ذلك من مسائل الأصول؟ فضلًا عمَّن يدعي تقديم عقله ورأيه علىٰ مدلول الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف الأمة، ويقول: إذا تعارض القرآن وعقولنا قدمنا عقولنا علىٰ القرآن»[1]، ثم بين بعد ذلك أنَّ الأشعري مع تقريره لذلك قد بقيت عنده بقايا من التجهم والاعتزال وبموجبها نفىٰ الصفات الاختيارية.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، (٧/ ١٠٤).

المذهب السادس

منهج التأويل الكلامي عند الماتريدية

نشأ المذهب الماتريدي علىٰ يد مؤسسه أبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) في سياق السجال العقائدي مع المعتزلة، وبنىٰ رؤيته التأويلية في السياق ذاته. وهذا ما يشعر به عنوان كتاب الماتريدي في التفسير الذي سماه «تأويلات أهل السنة»، وهي تسمية مُشعرة بقصده العقائدي من تدوينه، وقد كان كثير الرد علىٰ المعتزلة في هذا التفسير؛ إلَّا أنَّ هذا الرد لا يُعبر بالضرورة عن اختلاف في قانون التأويل تمامًا كما هو الحال مع الأشاعرة.

ويتميز المذهب الماتريدي فيما يتعلَّق ببحثنا في التأويل أنَّه ربما يكون المذهب الوحيد الذي حُفظ تفسير إمامه بالكامل، ممَّا يُمكِّن من استقراء منهجه في التأويل، وقانون التأويل الكلامي عند الماتريدية لم يتعرض كما عند غيره لتحولات كبيرة، بل كان يشير منذ تأسيسه علىٰ الماتريدي علىٰ وتيرة مقاربة، علىٰ ذات المبدأين اللذين بُني عليهما هذا المنهج الكلامي/ العقلي، منذ تأسيسه علىٰ يد المعتزلة وهما:

المبدأ الأول: (دلالة الظاهر) هي الأصل في تفسير النص:

فالقرآن كما يقرر الماتريدية لا بُدَّ أن يتم التعامل معه وفقًا للسان العربي، يقول في ذلك أبو الليث السمرقندي الماتريدي: «ولا يجوز لأحد أن يفسر القرآن برأيه من ذات نفسه ما لم يتعلم أو يعرف وجوه اللغة وأحوال التنزيل»[١].

والأصل في لسان العرب أن يُجرىٰ الكلام علىٰ ظاهره، وفي ذلك يقول النسفي الماتريدي: «والنصوص علىٰ ظواهرها فالعدول إلىٰ معانٍ يدعيها أهل الباطن إلحاد»[٢].

---

(١) «بحر العلوم»، السمرقندي، (١/ ٣٥).

(٢) «العقائد النسفية»، (ص/ ١٤٩).

المبدأ الثاني: (دلالة العقل) هي الأصل في التأويل العقائدي النص (=الانتقال من الظاهر إلىٰ التأويل):

يستعمل الماتريدية في الخروج عن الظاهر إلىٰ التأويل نوعين من الدلالة:

النوع الأول: الدلالة العقلية: حيث يجعل إمام المذهب أبو منصور الماتريدي أصول العقائد مبنية علىٰ العقل، يقول عن ذلك في بداية كتابه «التوحيد»: «إنَّا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين، متفقين -علىٰ اختلافهم في الدين- علىٰ كلمة واحدة: أنَّ الذي هو عليه حق، والذي عليه غيره باطل، علىٰ اتفاق جملتهم من أنَّ كلًّا منهم له سلف يقلد، فثبت أنَّ التقليد ليس ممَّا يعذر صاحبه . . . اللهم إلَّا أن يكون لأحد ممَّن ينتهي القول إليه **حجة العقل** يعلم بها صدقه فيما يدعي، وبرهان يقهر المنصفين علىٰ إصابته الحق، فمن إليه [أي: العقل] مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق»[1].

ويضيف أيضًا: «ثم أصل ما يعرف به الدين -إذ لا بُدَّ لهذا الخلق من دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه- وجهان: أحدهما السمع، والآخر العقل»، ثم بيَّن أنَّ السمع يستدل به كل أحد، فقال: «وأمَّا السمع، فما لا يخلو بشر من انتحاله مذهبًا يعتمد عليه ويدعو إليه حتىٰ شاركهم في ذلك أصحاب الشكوك والتجاهل فضلًا عن الذي يقر بوجود الأشياء وتحقيقها». ثم ذكر دليل العقل وبيَّن أنه هو المعتمد، فقال: «وأمَّا العقل . . . هو الذي جعله المفزع لهم والمعتمد»[2].

والماتريدي وإن كان قد أصل لمركزية العقل في التأسيس العقائدي، واستعمل مسلك التأويل في تفسيره؛ إلا أنه من أقدم من أسس كذلك لموقف التوقف (التفويض)، يقول في ذلك: «وأما الأصل عندنا في ذلك: أنّ الله تعالىٰ قال (ليس كمثله شيء) فنفىٰ عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ: (الرحمن علىٰ العرش استوىٰ) علىٰ ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله علىٰ شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا، واحتماله أيضًا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك في كل أمر ثبت

---

(١) «التوحيد»، الماتريدي، (ص/ ٣).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٤، ٥).

التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك يجب نفي الشبه عنه والإيمان بما أراده من غير تحقيق علىٰ شيء دون شيء»[1].

والماتريدية من بعد ذلك ساروا علىٰ المنهج ذاته الذي أسسه إمام المذهب واعتمدوا ذات المسلكين، فقد تم اعتماد العقل عاملًا أساسيًا في عملية التأويل العقائدي عند الماتريدية، وفي ذلك يقول علاء الدين السمرقندي (ت: ٥٥٢هـ): «والخصوم تعلقوا بآيات من كتاب الله -تعالىٰ- وشبهة عقلية . . . فأمَّا الآيات قلنا: هذا من باب العقليات، والسبيل فيها القطع والعلم، فلا يصح الاستدلال بالظواهر المحتملة للتأويل، ثم نقول: متىٰ قامت الدلالة العقلية علىٰ نفي الجهة والمكان علىٰ ما مرَّ، فلا بُدَّ لهذه الآيات من تأويل صيانة للدلائل عن التناقض»[2].

ويوافقه التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ) في قوله عن بعض آيات الصفات: «والجواب أنَّها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنَّها ليست علىٰ ظاهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلىٰ الله مع اعتقاد حقيقتها جريًا علىٰ الطريق الأسلم . . . وإمَّا أن تؤول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية علىٰ ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الأحاديث، سلوكًا للطريق الأحكم»[3].

وكذلك الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ) يقرر القانون ذاته، فيقول: «كل لفظ يرد في الشرع ممَّا يستند إلىٰ الذات المقدسة بأن يطلق اسمًا، أو صفة لها، وهو مخالف للعقل، ويسمىٰ المتشابه، ولا يخلو إمَّا أن يتواتر، أو ينقل آحادًا، والآحاد إن كان نصًا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله، أو سهوه، أو غلطه، وإن كان ظاهرًا فظاهره غير مراد، وإن كان متواترًا فلا يتصور أن يكون نصًا لا يحتمل التأويل، بل لا بُدَّ وأن يكون ظاهرًا، وحينئذٍ الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادًا منه»[4].

وتعتبر اللغة الآلية التي يستخدمها العقل في هذا النوع من التأويل، وفي ذلك يقول

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٧٤).

(٢) «لباب الكلام»، السمرقندي، (ص/ ٧٠).

(٣) «شرح المقاصد»، التفتازاني، (٢/ ٥٠). وانظر: «الماتريدية»، الأفغاني، (١/ ٥٤١)، و«أصول الدين عند أبي حنيفة»، الخميس، (ص/ ٥٧٨).

(٤) «شرح الإحياء»، الزبيدي، (٢/ ١٠٥، ١٠٦).

أبو عبد الله الصابوني البخاري (ت: ٥٨٠): «ولأهل السنة فيه (=أي آيات الصفات) طريقان:

أحدهما: قبولها وتصديقها، وتفويض تأويلها إلىٰ الله -تعالىٰ-، مع تنزيهه عن ما يوجب التشبيه، وهو طريق سلفنا الصالح.

والثاني: قبولها والبحث عن تأويلها علىٰ وجه يليق بذات الله -تعالىٰ-، موافقا لاستعمال أهل اللسان، من غير قطع بكونه مراد الله -تعالىٰ-.

وطريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أحكم»[1].

النوع الثاني الدلالة النقلية: فاللامشي (كان حيًا سنة ٥٣٩هـ) لما ذكر احتجاج مخالفيه ببعض الآيات علىٰ الصفات فقال: «وحجة أهل الحق ما ذكرنا ولا حجة لهم في الآيات لأنها متشابهات وردت مخالفة بظواهرها للدليل القطعي العقلي الذي ذكرنا، ووردت مخالفة للآية المحكمة . .

فإما أن لا نشتغل بتأويلها . . وأما أن يُحمل كل واحد منهما علىٰ بعض ما يحتمله اللفظ، كما هو مروي عن بعض مشايخنا أنهم قالوا: إن هذه الألفاظ تحتمل وجوها فيجب حملها علىٰ وجه يوافق الدليل القطعي العقلي والآية المحكمة»[2].

فجوابه عن تلك الآيات كان عن طريقين الطريق العقلي، والطريق النقلي الذي عبر عنه بـ(الآية المحكمة)، فهو يرىٰ تفسير تلك الألفاظ المحتملة بما يتوافق معهما.

---

(١) «البداية في أصول الدين»، (ص/ ٥٦).

(٢) «التمهيد لقواعد التوحيد»، اللامشي، (ص/ ٥٨، ٥٩).

اسْتِدْرَاكَاتٌ خِتَامِيَّةٌ

(١)

منهجُ التأويلِ الكلاميُّ ... الاتفاقُ والافتراقُ

المفارقة التي تستوقفنا عند استعراض مقولات المذاهب الكلامية فيما يتعلق بقانون التأويل الكلامي أن تلك المذاهب قد اعتمدت علىٰ القانون ذاته الذي استخدمته المعتزلة، وهي في الوقت نفسه تتخذ موقف المخالفة للتأويل الاعتزالي.

وحتىٰ تتضح صورة هذه المفارقة يُمكن أن نُقسم المذاهب الكلامية في مدىٰ قربها وبعدها عن المعتزلة إلىٰ اتجاهين:

الاتجاه الأول: اتجاه التقارب، ويتمثل في الإباضية والزيدية والاتجاه الأصولي من الشيعة الإمامية، فهذه الطوائف أكثر قربًا للمعتزلة من جهة المنهج التأويلي أولًا، ومن جهة المقولات التي دخلت عليهم من المعتزلة ثانيًا، ومن جهة علاقة التلقي والتتلمذ التي كانت تربطهم بهم ثالثًا، وهو مع كل ذلك تقارب نسبي لا يلزم منه موافقة المعتزلة في جميع مقالاتها، كما لايلزم أن تكون علاقتهم بالمعتزلة تاريخيًّا علاقة ودية علىٰ طول الخط، لم يتخللها العديد من فترات التوتر علىٰ المستوىٰ العلمي أو علىٰ المستوىٰ العملي.

الاتجاه الثاني: اتجاه المعارضة، ويتمثل في الأشاعرة والماتريدية، فبناء المذهبين يقوم بشكل أساسي علىٰ مناقضة المعتزلة، والرد عليها.

إلَّا أنَّ هذه المواقف المعلنة ضدهم، والتي تضمنت كثيرًا من الردود عليهم لا تعكس حقيقة الموقف المضمر تجاه منهجهم في التأويل.

والنظر إلىٰ هذا الموضوع من زاوية المواقف المعلنة ضد المعتزلة ربما يقود إلىٰ نتائج غير دقيقة بخصوص فهم قانون التأويل؛ لأنَّ الواقع أنَّ هذه المذاهب تقف مع المعتزلة علىٰ ذات الأرضية المنهجية التأويلية، ولكنَّها تختلف معهم في المقولات

الكلامية والتأويلات الجزئية للنصوص، كما اتضح معنا أثناء عرض قانون التأويل.

وقد كان تقييم مستوىٰ القرب والبعد من قانون المعتزلة التأويلي محل اختلاف في وجهات النظر الأشعرية، فالرازي يذهب إلىٰ أنَّه ثمة تقارب منهجي في قاعدة التأويل بين الأشاعرة وبين المعتزلة، فيقول: «فعلمنا أنَّه لا بُدَّ للآية من التأويل وفيه وجوه الأول: وهو الأصوب: أنَّه قد ثبت أنَّه متىٰ وقع التعارض من القاطع العقلي، والظاهر السمعي، . . . لم يبقَ إلَّا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي علىٰ التأويل، وهذا الكلام هو الذي تُعول المعتزلة عليه أبدًا في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه»[1].

لكن الغزالي يختلف مع الرازي في ذلك، فيرىٰ أنَّ ثمة فرقًا بين منهج التأويل الأشعري ومنهج التأويل المعتزلي فيما يتعلق بمركزية العقل، يقول عن الفرقة الثالثة من الفرق التي تعاملت مع قانون التأويل -ويقصد بهم المعتزلة-: «جعلوا المعقول أصلًا، فطال بحثهم عنه، وضعف عنايتهم بالمنقول، فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة المتصادمة في بادئ الرأي، وأول الفكر المخالفة للعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، ولكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه وكذبوا راويه، إلَّا ما يتواتر عندهم كالقرآن أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث؛ وما شق عليهم تأويله جحدوه حذرًا من الإبعاد في التأويل، فرأوا التوقف عن القبول أولىٰ من الإبعاد في التأويل، ولا يخفىٰ ما في هذا الرأي من الخطر في رد الأحاديث المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا»[2].

أمَّا طريقة الأشاعرة، فيرىٰ الغزالي أنَّها: «هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلًا، المنكرة لتعارض العقل والنقل وكونه حقًّا»[3].

والمعتزلة عند الغزالي أقرب إلىٰ منهج الفلاسفة منهم إلىٰ منهج الأشاعرة، يقول في ذلك: «فإنَّ المعتزلة يقرب منهاجهم من مناهج الفلاسفة إلَّا في هذا الأمر الواحد،

---

(١) «مفاتيح الغيب»، الرازي، (٧/ ١٢٣).

(٢) «قانون التأويل»، (ضمن مجموعة رسائل الغزالي)، (ص/ ١٢٤، ١٢٥).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٢٦٥)،.

وهو أنَّ المعتزلي لا يجوز الكذب علىٰ الرسول ﷺ بمثل هذا العذر، بل يؤول الظاهر مهما ظهر له بالبرهان خلافه، والفلسفي لا يقتصر علىٰ مجاوزته للظاهر علىٰ ما يقبل التأويل علىٰ قرب أو علىٰ بعد»[1].

والحقيقة أنَّه لا الأشاعرة، ولا المعتزلة، ولا غيرهم ممَّن تبنىٰ المنهج الكلامي يقول بالتعارض الحقيقي بين العقل والنقل، ويدل علىٰ ذلك أمران:

الأول: أنَّ القانون إنَّما وضع من أجل دفع هذا التعارض، ولذلك تجد التعبير لديهم في بعض السياقات بالجمع بين العقل والنقل، وأنَّه لا يمكن أن يأتي في النقل ما هو بخلاف العقل، وهذه بعض النصوص الدالة علىٰ ذلك:

فالقاضي عبد الجبار الذي ذكرنا تقنينه السابق لقانون التأويل يقول: «فأمَّا طعن من يطعن في القرآن، بأن ظاهره خلاف ما في العقول، فقد بينا فساده فيما تقدم من الأبواب، والذي كلمنا به البراهمة في زعمهم: أن ما أتت به الرسل يخالف العقول يثبت فساد ذلك؛ علىٰ أنَّا نزعم أنَّ الأمر بالضد ممَّا قالوه؛ لأنَّه ليس في القرآن إلَّا ما يوافق طريقة العقل؛ ولو جعل ذلك دلالة علىٰ أنَّه من عند الله -تعالىٰ-، من حيث لا يوجد في أدلته إلَّا ما يسلم علىٰ طريقة العقول ويوافقها، إمَّا علىٰ جهة الحقيقة، أو علىٰ المجاز = لكان أقرب، وقد بيَّنَّا: أنَّ في شيوخنا مَن قال: إنَّ سلامة القرآن علىٰ أدلة العقول أحد وجوه إعجازه . . .»[2].

وهذه الصيغة التي يقولها القاضي قد تبدو للوهلة الأولىٰ كأنَّها تتعارض مع صيغة القانون الذي سبق معنا، لكنَّها عند التحقيق ليست كذلك؛ لأنَّ تلك الصيغة في التعارض الظاهري، وهذه في التعارض الحقيقي.

والأمر نفسه عند الإمام الهادي يحيىٰ بن الحسين الزيدي، حيث يقول: «فإن قيل له: هل يجوز أن تتضاد حجج الله، وتختلف وتتباعد في المعاني فلا تأتلف، فتدل إحداهن علىٰ معنىٰ، وتبطله الأخرىٰ، فكلما أثبتت حجة العقل لله حجة علىٰ العباد أنكرتها، ودفعتها، وخالفتها، وأبطلتها حجة الله في الكتاب، وكلما أثبتت حجة الله

(١) «فيصل التفرقة»، (ضمن مجموعة رسائل الغزالي)، (ص/ ٨٨).

(٢) «المغني»، (١٦/ ٤٠٣).

في القرآن شيئًا دفعته حجة العقول دفعًا؟

فإن قال نعم؛ يكون ذلك ويوجد؛ استغني عن مناظرته بجهله، واستدل بذلك علىٰ كفره وخالف الخلق أجمعين وإن رجع إلىٰ الحق وتعلق من القول بالصدق فقال: لايجوز ذلك، ولا يكون أبدًا كذلك؛ لأنَّ حجج الله علىٰ الخلق يؤكد بعضها بعضًا . . . ويشهد عقل الإنسان لنواطق حجج القرآن، وكذلك ما نطق به الرسول، يشهد له القرآن والعقول . . .»[1].

ويقول عبدالعزيز الثميني المصعبي الإباضي (ت: ١٢٢٣هـ)[2]: «اعلم أنَّ ما يجوزه العقل، إذا أخبر الشرع بوقوعه يجب أن نؤمن به علىٰ ظاهره، وندع تأويله؛ إذ هو مع ذلك بدعة، وأمَّا ما أخبر به وكان ظاهره مستحيلًا في العقل بأن نصرفه عن ظاهره ممتنع؛ لأنَّا نعلم أن الشرع لا يخبر بما لم يمكن وقوعه، فلو كذبنا العقل وعملنا بظاهر النقل المستحيل لأدىٰ ذلك إلىٰ انهدام النقل أيضًا؛ لأنَّ العقل أصل لثبوت النبويات التي يتفرع عنها صحة النقل، فيلزم إذًا تكذيب النقل، ثم من بعد صرف اللفظ عن ظاهره الممتنع، إن لم يكن له بعد ذلك إلَّا تأويل واحد صحيح تعين الحمل عليه»[3].

ويقول الجويني الأشعري: «الشرع يرشد إلىٰ ما لا يستدرك بمحض العقول، ولا يرد بما يقضي العقل بخلافه»[4].

والمعنىٰ نفسه عند الغزالي في قوله: «وأمَّا ما قضىٰ العقل باستحالته: فيجب فيه تأويله ما ورد السمع به ولا يُتصور أن يشمل السمع علىٰ قاطع مُخالف للمعقول»[5].

ويقول اللامشي الماتريدي (ت: ق ٦هـ): «فالتمسك بظواهرها يؤدي إلىٰ التعارض

---

(١) «المجموعة الفاخرة»، يحيىٰ بن الحسين، (ص/ ٢٢٠، ٢٢١).

(٢) هو: عبد العزيز بن إبراهيم بن عبد الله الثميني، الملقب بـ(ضياء الدين)، من علماء الإباضية المغاربة، له كتب كثيرة منها: «مختصر حواشي ترتيب مسند الربيع»، و«معالم الدين في علم الكلام»، وغيرهما، تُوفي سنة (١٢٢٣هـ). ينظر: «أعلام الإباضية»، قسم المغرب، (٢/ ٢٥٥).

(٣) «معالم الدين»، المصعبي، (٢/ ١٩٣)، و«تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، عبداللطيف الحفظي، (ص/ ٣٤٢).

(٤) «لمع الأدلة»، الجويني، (ص/ ١٠٩).

(٥) «الاقتصاد»، للغزالي، (ص/ ١٣٣).

والتناقض في حجج الله، والله -تعالىٰ- حكيم لا تتناقض حججه ودلائله؛ لأنَّ التناقض في الحجج أمارة السفه والجهل بمآخذ الحجج تعالىٰ الله عن ذلك»[1].

كل هذه النقولات السابقة تعطي نتيجة مفادها أنه لا أحد من هؤلاء يدعي التعارض الحقيقي، وإنَّما سيق القانون لدفع هذا التعارض الظاهري.

الثاني: أنَّنا نجد عندهم التعبير (بظاهر النقل) في مقابل (القاطع العقلي)، كما يقول الرازي: «إنَّ الدلائل القطعية العقلية إذا قامت علىٰ ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك»[2]، وكما يقول اللامشي الماتريدي: «وحجة أهل الحق ما ذكرنا ولا حجة لهم في الآيات لأنها متشابهات وردت مخالفة بظواهرها للدليل القطعي العقلي الذي ذكرنا، ووردت مخالفة للآية المحكمة . .

فإما أن لا نشتغل بتأويلها . . وإما أن يُحمل كل واحد منهما علىٰ بعض ما يحتمله اللفظ، كما هو مروي عن بعض مشايخنا أنهم قالوا: إن هذه الألفاظ تحتمل وجوها فيجب حملها علىٰ وجه يوافق الدليل القطعي العقلي والآية المحكمة»[3].

أي: إنَّ أصل القانون سيق في صورة واحدة من صور هذا التعارض وهي صورة ظني مقابل قطعي؛ لأنَّ صورة تعارض القطعي والقطعي لديهم مستحيلة كما في النصوص السابقة، في مثل قول الغزالي: «ولا يُتصور أن يشمل السمع علىٰ قاطع مُخالف للمعقول»[4].

وهي النتيجة التي سينتهي إليها ابن تيمية عندما يناقش قانون التأويل الذي اعتمده الرازي في أساس التقديس، حيث إنَّ ابن تيمية سيجعل المعادلة تدور حول القطع والظن، وليس العقل والنقل، وقد فصلنا ذلك في الفصل الذي تعرضنا فيه لمنهج التأويل عند مذهب أهل الحديث.

إلَّا أنَّ الأمر سيتطور عند الرازي فيما بعد، حيث سيجرد النقل من القطعية، وقد قرر ذلك في عدد من كتبه، يقول في أساس التقديس: «وكل واحدة من هذه المقدمات

---

(١) «التمهيد لقواعد التوحيد»، اللامشي، (ص/ ٥٨).

(٢) انظر: «أساس التقديس»، الرازي، (ص/ ١٩٣).

(٣) «التمهيد لقواعد التوحيد»، اللامشي، (ص/ ٥٨، ٥٩).

(٤) «الاقتصاد»، الغزالي، (ص/ ١٣٣).

مظنونة، والموقوف علىٰ المظنون، أولىٰ أن يكون مظنونًا. فثبت: أن شيئًا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيًا»[1].

وقد تبعه علىٰ ذلك بعض الأشاعرة، مثل: الإسنوي، والأصفهاني، وغيرهما[2].

وهذا الذي قاله الرازي يكاد يكون هو أول من قاله به، يقول القرافي في ذلك: «اعلم أنِّي لم أجد هذه المسائل العشرة في شيء من كتب الأصول التي رأيتها إلَّا في المحصول ومختصراته مع أني استحضرت لهذا الشرح نيفًا وثلاثين تصنيفًا . . .»[3].

ويؤكد هذه الأولية ابن تيمية: « . . . كما قال الرازي- مع أنَّه من أعظم الناس طعنًا في الأدلة السمعية حتىٰ ابتدع قولًا ما عرف به قائل مشهور غيره وهو أنَّها لا تفيد اليقين . . .»[4].

والأمر كذلك عند ابن القيم: «ولا يعرف أحدٌ من فرق الإسلام قبل ابن الخطيب وضع هذا الطاغوت وقرره وشيد بنيانه وأحكمه مثله، بل المعتزلة والأشعرية والشيعة والخوارج وغيرهم يقولون بفساد هذا القانون، وأن اليقين يستفاد من كلام الله ورسوله»[5].

وهذا بخلاف ما ذهب إليه الجرجاني (ت: ٨١٦) من أنَّ هذا قول المعتزلة وجمهور الأشاعرة، يقول في شرح المواقف: «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا ؟ قيل: لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة»[6].

وعلىٰ العكس من ذلك نقل الزركشي، فنقل عن المعتزلة وأكثر الأشاعرة أنَّهم يقولون بالقطع، فيقول: «واختلفوا في الدلائل اللفظية هل تفيد القطع علىٰ ثلاثة

---

(١) أساس التقديس، الرازي (١٨٢).

(٢) «الزوائد»، الإسنوي، (ص/ ٢٣٥، ٢٣٦)، و«بيان المختصر»، الأصفهاني (١/ ١٢).

(٣) «نفائس الأصول»، القرافي، (٢/ ٩٩٨).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ١٤١).

(٥) «الصواعق المرسلة»، (٢/ ٦٤٠).

(٦) «شرح المواقف»، الجرجاني، (١/ ٢٠٥).

مذاهب: أحدها: نعم وحكاه الأصفهاني في شرح المحصول عن المعتزلة وعن أكثر أصحابنا»[1].

وهذا الذي يؤيده واقع هذه المسألة، فليس في نصوص المعتزلة، ولا في أقوال جمهور الأشاعرة ما يدل علىٰ ذلك، بل صرح الكثير منهم بالاختلاف مع الرازي، وهذا ما جعل الكوثري يقول في كتابه نظرة عابرة: «والواقع إنَّ القول بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلَّا عند تيقن أمور عشرة ودونه خرط القتاد؛ تقعر من بعض المبتدعة، وقد تابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول، وجرىٰ وراءه بعض المقلدة من المتأخرين، وليس لهذا القول أي صلة بأي إمام من أئمة أهل الحق، وحاشاهم أن يضعوا أصلًا يهدم به الدين، ويتخذ معولًا بأيدي المشككين»[2].

إلَّا أنَّنا إذا دققنا النظر في كلام الرازي في عموم مواطنه، نجد أنَّه قد قيَّد هذا الإطلاق في مواطن أخرىٰ في كتبه، فهو في كتابه الأربعين ذكر هذا القول، فقال: «فثبت أنَّ الدلائل النقلية موقوفة علىٰ هذه المقدمات العشرة، وكلها ظنية، والموقوف علىٰ الظني أولىٰ بأن يكون ظنيًّا، فالدلائل النقلية ظنية».

ثم عاد وقيَّد هذا الكلام السابق: «واعلم أنَّ هذا الكلام علىٰ إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنَّه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلىٰ هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين»[3].

وقد فعل ذلك في المحصول، عندما قال: «فثبت أنَّ التمسك بالأدلة النقلية مبني علىٰ مقدمات ظنية والمبني علىٰ الظني ظني وذلك لا شكَّ فيه فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلَّا الظنَّ»، ثم عقب هذا بقوله: «واعلم أنَّ الإنصاف أنَّه لا سبيل إلىٰ استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلَّا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»[4].

---

(١) «البحر المحيط»، (١/ ٥٧).
(٢) «نظرة عابرة علىٰ من ينكر نزول عيسىٰ ﷺ قبل الآخرة»، (ضمن مجموع رسائل للكوثري)، (ص/ ٥١).
(٣) «الأربعين في أصول الدين»، الرازي، (ص/ ٤٢٦).
(٤) «المحصول»، (١/ ٤٠٨).

وعلىٰ هذا التقييد فهمه الزركشي في «البحر المحيط»، فقال عن اختيار الرازي في هذه المسألة: «والثالث: وهو اختيار فخر الدين الرازي أنَّها تفيد القطع إن اقترنت به قرائن مشاهدة، أو معقولة كالتواتر، ولا تفيد اليقين إلَّا بعد تيقن أمور عشرة»[1].

وبناءً علىٰ ذلك؛ فالظاهر أنَّ الرازي لا يقول بظنية الدلائل النقلية مطلقًا، وإن كان قد ضيق طرق تحصيل هذا اليقين.

ومع ذلك فقد تعقب الرازي في هذا القول الكثير من الأشاعرة والماتريدية، يقول التفتازاني: «وتقرير الجواب أنَّه إن أريد أنَّ بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع، وإن أريد أنَّه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده؛ لأنَّا لا نسلم أنَّ الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي»[2]. ويقول معلقًا علىٰ الاحتمالات التي أوردها الرازي: «الأمور التي يتوقف الدليل علىٰ عدمها كلها خلاف الأصل، والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلَّا عند قرينة تدل عليه، فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل علىٰ معناه قطعًا، ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل، فيجوز أن ينضم إليه قرينة قطعية الدلالة علىٰ أنَّ الأصل هو المراد به، وحينئذٍ يعلم قطعًا أنَّ الأصل هو المراد، وإلَّا لزم بطلان فائدة التخاطب؛ إذ لا فائدة إلَّا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها ...»[3].

وكذلك الإيجي يقول في تعقب ذلك: «والحق إنَّها أي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل علىٰ انتفاء الاحتمالات؛ فإنَّا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن!! والتشكيك فيه سفسطة»[4].

---

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه»، (١/ ٣٨، ٣٩).

(٢) «شرح التلويح علىٰ التوضيح»، التفتازاني، (١/ ٢٤٠).

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) «المواقف»، (١/ ٢٠٩).

(٢)

حدود مسلك التأويل

صياغة قانون التأويل الكلامي، وإن كانت تبدو عامة في أنَّ كل ظاهر نقلي خالف قاطعًا عقليًا؛ فإنَّه يؤول؛ إلَّا أنَّ مجالات تشغيل هذا القانون كانت في العقائد وليس في مجال الشرائع، فإثبات مسائل الشرائع عند المتكلمين طريقها النقل ولا دخل للعقل فيها، يقول في ذلك أبومنصور البغدادي: «اعلموا أنَّ العقول تدل علىٰ صحة الصحيح واستحالة المحال . . فأمَّا الأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة فطريق معرفتها ورود الخبر والأمر من الله»[١].

وأمَّا ما يذكره بعض الأصوليين من إدراج دليل العقل ضمن أدلة الأحكام؛ فإنَّما يعنون به: «بدلالة الاستصحاب وبراءة الذمة»، ونحو ذلك من الأدلة الأصولية، فيصبح العقل بهذا التفسير له مدخل في الشرعيات، كما يقول الغزالي: «دلَّ العقل علىٰ براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن علىٰ استصحاب ذلك حتىٰ يرد السمع»[٢].

ثم وضح الغزالي أن العقل قاصر عن إدراك الحكم الشرعي، وقال: «إنَّ تسميته بذلك فيه تجوز».

وفي تأكيد هذا يقول الشاطبي: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنَّما تستعمل مركبة علىٰ الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها أو ما أشبه

(١) «أصول الدين»، أبو منصور البغدادي، (ص/ ٢٠٢، ٢٠٣).

(٢) «المستصفىٰ»، (١/ ٦٤، ١٢٧).

ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنَّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[1].

وعلىٰ هذا يحمل كلام من أدرج دليل العقل ضمن أدلة الأحكام عند الأصوليين من الإمامية، فأقدم من صرح بذلك منهم محمد بن إدريس (ت: ٥٩٨هـ)، يقول في كتابه «السرائر»: «فإذا فقدت الثلاثة - أي: الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين، التمسك بدليل العقل؛ فإنَّها مبقاة عليه، وموكولة إليه»[2].

ولا يصح الاعتماد في تفسير هذا الموقف علىٰ ما يقدمه الإخباريون من الإمامية، كما في قول نعمة الله الجزائري: «وأمَّا مسائل الفروع فمدارهم علىٰ طرح الدلائل النقلية، والقول بما أدت إليه الاستحسانات العقلية»[3]؛ لأنَّه موقف يراد به التشنيع عليهم، لما يُعرف بينهما من خصومات مذهبية خصوصًا في مسألة العقل، تمامًا كما حصل ذلك في السياق السني من مبالغة أهل الحديث في الموقف من أهل الرأي، وأنهم يردون النصوص بآرائهم ونحو ذلك.

وكذلك هو المقصود عند من عبرَّ بذلك من أصوليي الزيدية، كما في قول الحسين بن الإمام القاسم: «العقل أحد مدارك الأحكام»[4].

ويقول صاحب «الكاشف»: «إذا عدم الدليل الشرعي من الكتاب والسنة والإجماع والقياس بشتىٰ ضروبه = كان الدليل العقل»[5].

❁ ❁ ❁

أمَّا التأويل في مجال الاعتقاد، فنحن إذا نظرنا إلىٰ الأبواب الكبرىٰ فيه وهي:

---

(١) «الموافقات»، (١/ ١٣).

(٢) «السرائر»، محمد بن إدريس الحلي، (ص/ ٤). انظر: «دليل العقل عند الشيعة الإمامية»، (ص/ ١٠٥-١١٠).

(٣) «الحدائق الناضرة»، (١/ ٢٨).

(٤) «هداية العقول إلىٰ غاية السؤال في علم الأصول»، الحسين بن القاسم، (١/ ٤٩).

(٥) انظر: «تاريخ المذاهب الإسلامية»، أبوزهرة، (٢/ ٥١٩).

الإلهيات، النبوات، والسمعيات؛ فإنَّ دخول التأويل في هذه الأبواب متفاوت:

فباب **الإلهيات** هو الباب الأكثر التصاقًا بموضوع التأويل من غيره، ولذلك كان هو الأوفر حظًّا في ذلك، وغالب سياقات القانون السابقة إنَّما وردت في هذا الباب.

ويأتي بعده باب **النبوات** الذي دخله التأويل فيما يتعلق بعصمة الأنبياء علىٰ وجه الخصوص، وذلك لأنَّ هذا المبحث علىٰ وجه الخصوص يتقاطع مع دليل العقل بشكل أو بآخر، وفي ذلك يقول التفتازاني: «إنَّ ما نقل عن الأنبياء ممَّا يُشعر بكذب أو معصية، فما كان منقولًا بطريق الآحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلَّا فمحمول علىٰ ترك الأولىٰ، أو أنه قبل البعثة»[1].

ويؤكد المعنىٰ نفسه البياضي الماتريدي: «ما نُقل آحادًا فمردود، وما نقل متواترًا أو منصوصًا في الكتاب فمحمول علىٰ السهو أو النسيان أو ترك الأولىٰ، أو كونه قبل البعثة»[2].

والباجوري الأشعري يقول: «ما أوهم المعصية فمؤول، وأنَّه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين»[3].

وفي ذلك -أيضًا- يقول المرتضىٰ الإمامي: «اعلم أنَّ الأدلة العقلية إذا كانت دالة علىٰ أنَّ الأنبياء لا يجوز أن يواقعوا من الذنوب صغيرًا وكبيرًا، فالواجب القطع بذلك». وأمَّا ظواهر النصوص التي تدل علىٰ خلاف القاعدة السابقة؛ فإنَّ العمل فيها عند المرتضىٰ أنه في البداية: «لا يرجع عنه (أي: المبدأ العقلي السابق) بظواهر الكتاب؛ لأنَّها إمَّا أن تكون محتملة مشتركة، أو تكون ظاهرًا خالصًا لما دلَّت العقول علىٰ خلافه؛ لأنَّها إذا كانت محتملة حملناها علىٰ الوجه المطابق للحق الذي هو أحد محتملاتها، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا أنَّه -تعالىٰ- أراد غير ما يقتضيه هذا الظاهر ممَّا يوافق الحق»[4].

وأمَّا **السمعيات**، فهو الباب الأقل حظًّا من جهة علاقته بموضوع التأويل، لعدم

---

(١) «شرح العقائد النفسية»، التفتازاني، (ص/ ٨٩، ٩٠).

(٢) «إشارات المرام»، البياضي، (ص/ ٣٣١).

(٣) «شرح الجوهرة»، الباجوري، (ص/ ٧٥).

(٤) «رسائل المرتضىٰ»، (١/ ١٢١).

اشتباكه بالدليل العقلي بشكل مباشر، والسبب في ذلك أنَّ المذاهب الكلامية تتفق علىٰ أنَّ الأصل في الاستدلال في هذا الباب هو السمع، وأن العقل لا يحيل شيئًا من ذلك، فما ورد في النصوص في هذا الباب ممكنٌ وجائزٌ عقلًا، فلا داعي لتأويله.

فالقاضي عبد الجبار يرىٰ الأصل في باب السمعيات أنَّه: «ممَّا لا يهتدىٰ إليه من جهة العقل، وإنَّما الطريق إليه السمع»[1].

والباقلاني يؤكد ذلك، فيقول: «كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلىٰ الميت عند السؤال، ونصب الصراط والميزان والحوض، والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق، **ويجب الإيمان والقطع به لأنَّ ذلك غير مستحيل في العقل**»[2].

ويقول السالمي الإباضي: «ولا سبيل إلىٰ العدول عن مقتضاها (الأحاديث) إلىٰ محض القول بالرأي، وليت شعري أي مدخل للرأي في ما غاب عنَّا علمه، ولم تصل إليه عقولنا، بل الواجب في هذا التسليم لأخبار الشارع فيه، وقبول ما جاء فيها من لسانه، فمن بلغه التواتر في ذلك؛ وجب عليه القطع بوقوعه علىٰ حساب الأخبار؛ لأنَّها جاءت من طرق صحيحة»[3].

ويقول الحلي الإمامي (ت: ٧٢٦هـ): «أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب أمور ممكنة، وقد أخبر الله -تعالىٰ- بوقوعها فيجب التصديق بها»، ثم ذكر الفرقة الثالثة وهي «مقالة الزيدية والجماهير من المعتزلة البغدادية والبصرية»، التي قالت: «لابُدَّ من تأويلها علىٰ أمور تكون صحيحة علىٰ ذاته -تعالىٰ-، وإن بعدت»[4].

وبالرغم من ذلك؛ فالتأويل قد دخل في هذا الباب لكن بتفاوت، حيث كان المعتزلة أكثر دخولًا في تأويل هذا الباب من الأشاعرة والماتريدية، وهذا ما أشار له الغزالي في قوله: «وأقرب الناس إلىٰ الحنابلة في أمور الآخرة الأشعرية -وفقهم الله-

(١) «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٣٢).

(٢) «الإنصاف»، الباقلاني، (ص/ ٥١).

(٣) «شرح الجامع الصحيح»، نور الدين السالمي، (٢/ ٣٥٨).

(٤) «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، الحلي، (ص/ ٤٠٣).

فإنَّهم قرروا فيها أكثر الظواهر إلَّا يسيرًا، والمعتزلة أشد منهم توغلًا في التأويلات . . . »[1].

إلَّا أنَّ الملاحظ في مسار تصاعد التأويل في هذا الباب أنَّه كان يسير بشكل معاكس، فالمعتزلة في الطبقات المتقدمة كانوا أكثر تأويلًا للسمعيات من طبقة القاضي عبد الجبار، فقد بدا القاضي متحفظًا علىٰ شيوخه في دخول التأويل في هذا الباب، وتعقب بعضهم في تأويلهم لمعنىٰ الصراط، فقال: «وقد حكي في الكتاب عن كثير من مشايخنا أنَّ الصراط إنَّما هو الأدلة الدالة علىٰ هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا، وأفضىٰ إلىٰ الجنة، والأدلة الدالة علىٰ المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله -تعالىٰ- النار.

وذلك ممَّا لا وجه له؛ لأنَّ فيه حملًا لكلام الله -تعالىٰ- علىٰ ما ليس يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول في أنَّ كلام الله -تعالىٰ- مهما أمكن حمله علىٰ حقيقته، فذلك هو الواجب دون أن يُصرف عنه إلىٰ المجاز»[2].

كما تعقب أيضًا شيخه أبا هاشم في تأويله تكلم الجوارح يوم القيامة، بأن كلامه: «عدول عن ظاهر كلام الله -تعالىٰ-، فلا وجه له مع إمكان أن يجرىٰ علىٰ ظاهره»[3].

والإمامية والإباضية والزيدية هم أقرب للمعتزلة في هذا الباب.

فالمفيد الإمامي يتأول الصراط والميزان بنحو الأقوال التي نسبها القاضي عبد الجبار لبعض مشايخ المعتزلة، يقول في تأويل معنىٰ الصراط بأنه: «الطريق المسلوك إلىٰ الجنة أو إلىٰ النار»، وأمَّا معنىٰ الأوصاف التي جاءت في الخبر «بأنَّ الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف . . . فهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة في عبوره علىٰ الصراط وهو الطريق إلىٰ الجنة وطريق إلىٰ النار»[4]. وأما معنىٰ الميزان فيقول فيه: «والموزاين هي التعديل بين الأعمال والجزاء عليها، ووضع كل

(١) «فيصل التفرقة»، (مجموعة رسائل الغزالي)، (ص/ ٨٤).

(٢) «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٣٨).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٧٣٧).

(٤) «تصحيح اعتقادات الصدوق»، المفيد، (ص/ ١١٠).

جزاء في موضعه، وإيصال كل ذي حق إلىٰ حقه فليس الأمر في معنىٰ ذلك علىٰ ما ذهب إليه أهل الحشو؛ من أنَّ في القيامة موازين كموازين الدنيا، لكل ميزان كفتان توضع الأعمال فيها؛ إذ الأعمال أعراض، والأعراض لا يصح وزنها»[1].

والأمر كذلك عند الزيدية، فالإمام المتوكل علىٰ الله أحمد بن سليمان (ت: ٥٦٦هـ) يقرن اختيارات المذهب الزيدي في هذا الباب باختيارات المعتزلة، فيقول: «وعندنا وعند المعتزلة أنَّ الأعمال لا توزن بالميزان المعقول؛ لأنَّ الأعمال أعراض . . . والميزان عندنا هو الحق والقسط»، ثم ذكر خلاف مشايخ المعتزلة في ذلك فقال: «ومن مشايخ المعتزلة من قال: الميزان هو الميزان المعقول بين الناس . . . وقد ذكرنا ما يدل علىٰ فساد هذا القول»[2].

ويقول في تأويل الصراط: «واختلفوا في الصراط: فعندنا وعند المعتزلة: أن الصراط هو الطريق، والطريق طريقان: طريق الحق، وطريق الباطل وقالت الحشوية: هو أحد من السيف، وأدق من الشعرة، ولو كان كما قالوا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق . . .»[3].

والأمر نفسه عند المصعبي الإباضي (ت: ١٢٢٣هـ) الذي يقرن اختيار المذهب الإباضي باختيارات المعتزلة في هذا الباب، فيقول في رده علىٰ من حمل الصراط علىٰ ظاهره: «وما قالوه أنَّه وارد فيه غير ثابت عندنا وعند المعتزلة . . . فلمَّا لم يثبت عندنا ما ردوه حملنا الصراط علىٰ ما نطق به التنزيل، وأساغه التأويل . . .»[4]. كما أنَّه يقول في الميزان: «وهو حق نطق به القرآن والسنة، غير أنَّه ليس علىٰ ما زعموه أيضًا من أنَّه بعمود وكفتين . . . وإنَّما المراد عندنا وعند معظم المعتزلة من الميزان: اعتبار الحسنات وتمييزها عن غيرها، والعدل الذي وضعه -عز وعلا- بين خلقه . . .»[5].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١١٤). و«الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد»، الطوسي، (ص/ ٢١٩-٢٢٢)، و«الذخيرة في علم الكلام»، الطوسي، (ص/ ٥٣٢). و«كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، الحلي، (ص/ ٤٠٢).

(٢) «حقائق المعرفة في علم الكلام»، المتوكل علىٰ الله، (ص/ ٣٥٧).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٣٦٤).

(٤) «معالم الدين»، المصعبي، (ص/ ١٨٩، ١٩٠).

(٥) المصدر السابق، (ص/ ١٩١).

وعلىٰ العكس من ذلك الأشاعرة والماتريدية، فالطبقات المتقدمة إلىٰ وقت الرازي كانت أكثر تشددًا في تأويل هذا الباب ممَّن جاء بعدهم، يقول الجويني في سياق ذكره لعذاب القبر: «وكل ما جوَّزه العقل، وشهدت له شواهد السمع لزم الحكم بقوله»[١]. ولذلك؛ فإنَّهم يرون الأخذ فيه بالسمع والإجراء علىٰ الظاهر، يقول الرازي في سياق حديثه عن الصراط ونحوه من السمعيات: «وهي أشياء ممكنة وظواهر الكتاب والسنة دالة عليها فوجب الاعتراف بها»[٢].

ويقول التفتازاني الماتريدي بعد إيراده لأحاديث أشراط الساعة: «وبالجملة فالأحاديث في هذا الباب كثيرة، رواها الثقات وصححها المحدثون الأثبات، ولا يمتنع حملها علىٰ ظاهرها عند أهل الشريعة»[٣].

ولكنَّنا إذا جئنا إلىٰ الطبقة التالية، فالأمور التي لم يتم تأويلها في تلك الطبقة قد دخل فيها التأويل، ومن شواهد ذلك: الموقف من تفسير معاني الأوصاف التي وردت في الصراط، وأنَّه «أحد من السيف وأدق من الشعرة»، فبينما حمله الأكثر منهم كالجويني والتفتازاني والكمال بن الهمام والباجوري وغيرهم[٤]: علىٰ أنَّه علىٰ ظاهره = نجد مثل العز بن عبد السلام والقرافي والزركشي يرون أنَّه جاء علىٰ سياق التمثيل، وأنَّه محمول علىٰ الكناية عن شدة المشقة، يقول الزركشي: «وما جاء في ذلك إنَّما هو مثل جرت العادة بضربه، فدقة الشعر تضرب للغامض الخفي، وحد السيف يضرب مثلا لإسراع الملائكة إلىٰ المضي لامتثال أمر الله في إجازة الناس عليه»[٥].

(١) «النظامية»، (ص/ ٧٨)، و«الإرشاد»، (ص/ ٣٧٥).

(٢) «نهاية العقول»، (رسالة علمية)، (ص/ ٤٧٤)، و«أصول مسائل العقيدة عند المتكلمين»، (ص/ ٥٤٧).

(٣) «شرح المقاصد»، (٥/ ٣١٢ - ٣١٧).

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٧٩)، التفتازاني، «شرح العقائد النسفية»، (ص/ ٦٩، ٧٠)، الكمال بن الهمام، «المسايرة»، (ص/ ١٥١، ١٥٢). وانظر: «أصول مسائل العقيدة عند المتكلمين»، (ص/ ٥٤٧).

(٥) انظر: «تشنيف المسامع»، الزركشي، (٤/ ٧١٧).

(٣)

حتمية خيار التأويل

للمتكلمين موقفان من مسألة حتمية خيار التأويل:

الموقف الأول: موقف جمهور الأشاعرة الماتريدية -وهم الاتجاه المعارض للمعتزلة- الذي يرىٰ أن ثمة مسلكين في التعامل:

- مسلك السكوت وعدم الخوض في تأويل هذه النصوص. وهو ما يعبر عنه بـ(التفويض).

- والمسلك الثاني خيار التأويل لهذه النصوص وفقًا لقانون التأويل الذي مرَّ معنا.

وأصحاب هذا الاتجاه تنوعت مواقفهم من هذين المسلكين:

- فهناك من يرىٰ جواز المسلكين، وإلىٰ هذا يتجه غالب أصحاب هذا الاتجاه، وفي ذلك يقول ابن السبكي حاكيًا القولين عند الأشاعرة: «ثم أقول: للأشاعرة قولان مشهوران في إثبات الصفات، هل تمرُّ علىٰ ظاهرها مع اعتقاد التنزيه، أو تؤوَّل؟ والقول بالإمرار مع اعتقاد التنزيه هو المعزوُّ إلىٰ السلف، وهو اختيار الإمام -يعني: الجويني- في الرسالة النظامية وفي مواضع من كلامه، فرجوعه معناه الرجوع عن التأويل إلىٰ التفويض، ولا إنكار في ذلك ولا في مقابله -يعني: التأويل- فإنَّها مسألة اجتهادية، أعني مسألة التأويل والتفويض مع اعتقاد التنزيه، إنَّما المصيبة الكبرىٰ والداهية الدهياء الإمرار علىٰ الظاهر والاعتقاد أنَّه المراد وأنَّه لا يستحيل علىٰ الباري . . .»[١].

ويقول الرازي -بعد أن بين قانون تعارض العقل والنقل- عن الخيارات التي يتم

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (١/ ٢٠٩).

فيها التعامل مع النقل: «ثم هنا مقامان:

المقام الأول: هو أن نقول: مراد الله من قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ ليس إثبات الجهة، والمراد علىٰ سبيل التفصيل: غير معلوم. فآمنا وصدقنا ونترك التفسير والتأويل.

المقام الثاني: هو تأويل الآيات المتشابهة الواردة في هذا الباب علىٰ سبيل التفصيل.

والقول الأول: قول السلف. والقول الثاني: قول علمائنا في الأصول[1].

ويعبر اللامشي عن هذين المسلكين عند الماتريدية في الآيات التي يرد في ظاهرها ما يخالف العقل، فيقول: «فإمَّا ألَّا نشتغل بتأويلها كما هو المروي عن كثير من مشايخنا أنَّهم قالوا: نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها.

وإمَّا أن يُحمل كل واحد منهما علىٰ بعض ما يحتمله اللفظ، كما هو المروي عن بعض مشايخنا أنَّهم قالوا: إنَّ هذه الألفاظ تحتمل وجوها فيجب حملها علىٰ الوجه الذي يوافق الدليل القطعي العقلي، والآية المحكمة حتىٰ لا يقع التناقض في حجج الله -تعالىٰ-»[2].

- ومنهم من **يُفضِّل المسلك الأول، وهو ترك التأويل**، وهذا ما اختاره أهل الحديث من الأشاعرة كالبيهقي والخطابي[3] ونحوهم، ويُطلق علىٰ هؤلاء كما يذكر المقريزي: «الأشعرية الأثرية»[4]. وهو ما انتهىٰ إليه الجويني في آخر حياته في كتابه «**النظامية**»، يقول في ذلك: «اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع علىٰ أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها علىٰ موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأىٰ بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ.

---

(١) «المسائل الخمسون»، الرازي، (ص/ ٤٠).

(٢) «التمهيد لقواعد التوحيد»، (ص/ ٥٨).

(٣) «أعلام الحديث»، (٣/ ١٩١١).

(٤) «الخطط المقريزية»، (٣/ ٣١٦).

وذهب أئمة السلف الصالح إلىٰ الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر علىٰ مواردها وتفويض معانيها إلىٰ الرب -تعالىٰ-.

والذي نرتضيه رأيًا، وندين الله -تعالىٰ- به عقلًا: اتباع سلف الأمة، فالأولىٰ الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أنَّ إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج صحب رسول الله -ﷺ، ورضي عنهم- علىٰ ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهدًا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغًا ومحتومًا، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة.

وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين علىٰ الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع، فحق علىٰ ذي دين: أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلىٰ الرب- تبارك وتعالىٰ)[1].

- الموقف الثاني يُمثِّله المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار في حصر التأويل في هذه الطريقة: «فما وافقه حمله علىٰ ظاهره، وما خالف الظاهر حمله علىٰ المجاز، وإلَّا كان الفرع ناقضًا للأصل، ولا يُمكن في كون كلامه -تعالىٰ- دلالة سوىٰ هذه الطريقة»[2]، ويرد علىٰ من قال إنَّه شيءٌ من القرآن لا يمكن معرفة تأويله استدلالًا بآية آل عمران: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ فيقول: «فإنَّ هذا القول يخرج القرآن من أن يكون موصوفًا بشيء ممَّا وصفه الله -تعالىٰ-، نحو كونه هدًىٰ وبيانًا وشفاءً ونورًا . . . فإنَّه -تعالىٰ- لايجوز أن يخاطبنا الله بخطاب يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه؛ لأنَّ هذا يقدح في حكمته ويصير ملغزًا معميًا»[3].

وقد سلك ذات المسلك الاتجاه المتقارب معهم: وهم الإباضية والأصوليون من الإمامية والزيدية، فليس لمسلك التفويض ذكرٌ عند هؤلاء؛ إلَّا ما نجده عند بعض

---

(١) «الرسالة النظامية»، الجويني، (ص/ ٣٢، ٣٣).

(٢) «إعجاز القرآن» من المغني، القاضي عبد الجبار، (١٦/ ٣٩٥).

(٣) «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٠٤، ٦٠٥).

متأخري الزيدية، وقد أنكر الزيدية هذا الموقف، يقول يحيىٰ بن حمزة (ت: ٧٤٩هـ) في رده علىٰ الفرقة الثانية من الفرق التي لها موقف من التأويل، وهي التي اتخذت مسلك التفويض: «الفرقة الثانية: زعموا أنَّ ما ورد في القرآن من هذه الأعضاء لا يمكن فهم معناه، ولا يعقل الوصول إليه بحال، وأنَّ هذه الأمور من جملة ما استأثر الله -تعالىٰ- بعلمه.

وهذا خطأ أيضًا؛ فإنَّه وإن بطل حملها علىٰ ظاهرها، لمخالفة العقل، فلا يمنع حملها علىٰ معاني مفهومة من جهة اللغة، قد استعملها الفصحاء، وقصدها في كلامهم البلغاء، فأي مانع من هذا، فالظاهر أنَّ كل معاني القرآن مفهومة لنا . . .»[(١)]، ثم ذكر الفرقة الثالثة وهي «مقالة الزيدية والجماهير من المعتزلة البغدادية والبصرية»، التي قالت: «لابُدَّ من تأويلها علىٰ أمور تكون صحيحة علىٰ ذاته -تعالىٰ-، وإن بعدت»[(٢)].

وقد ذهب بعض الأشاعرة إلىٰ تأييد موقف التأويل وإنكار موقف التفويض، كما عند ابن فورك في كتابه «مشكل الحديث»، فقد عقد فصلًا في الرد علىٰ من سلك هذا المسلك بعنوان: «فصل آخر في الكلام علىٰ من قال: إنَّ ما روينا من هذه الأخبار، وذكرنا في أمثال هذه السنن والآثار، ممَّا لا يجب الاشتغال بتأويله وتخريجه وتبيين معانيه وتفسيره»، وختم كلامه في هذا السياق بقوله: «فعلم أنَّه ممَّا لا يمتنع الوقوف علىٰ معناه ومغزاه، وأن لا معنىٰ لقول من قال: إنَّ ذلك ممَّا لا يُفهم معناه. إذ لو كان كذلك؛ لكان خطابه خلوًا من الفائدة، وكلامه معرًّىٰ عن مراد صحيح، وذلك ممَّا لا يليق به ﷺ»[(٣)]. والأمر نفسه عند أبي حيان في تفسيره، فقد قال بعد أن اختار موقف التأويل: «وقال قوم منهم القاضي أبو بكر بن الطيب: هذه كلها صفات زائدة علىٰ الذات، ثابتة لله -تعالىٰ- من غير تشبيه ولا تحديد، وقال قوم منهم الشعبي وابن المسيب والثوري: نؤمن بها ونقر كما نصَّت، ولا نعين تفسيرها، ولا يسبق النظر

---

(١) «الرائق في تنزيه الخالق»، (ص/ ١٦٠).

(٢) «الرائق في تنزيه الخالق»، (ص/ ١٦١).

(٣) «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٢٤٣، ٢٤٤).

فيها، وهذان القولان حديث من لم يمعن النظر في لسان العرب، وهذه المسألة حججها في علم أصول الدين»[1].

ولا يُشكل علىٰ هذا التقرير تعبير أصحاب هذا الاتجاه عن توقفهم في بعض النصوص وتفويض علمها لله، كما نجده عند المرتضىٰ في كلامه عن النصوص التي تخالف ما دل عليه العقل: «إذا كانت محتملة حملناها علىٰ الوجه المطابق للحق الذي هو أحد محتملاتها، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا أنَّه -تعالىٰ- أراد غير ما يقتضيه هذا الظاهر ممَّا يوافق الحق»[2] = لأنَّ هذا ليس توقفًا عامًّا يتخذ من جميع النصوص كما هو الحال عند من يراه من الأشعرية والماتريدية، وإنَّما هو توقف خاصٌّ في نص معين بعد العجز عن إمكانية تأويله، بينما مسلك الأشعرية والماتريدية هو موقف مبدئي، وهو عدم الخوض فيها مطلقًا حتىٰ لو كان لنا تأويلات ممكنة علىٰ لغة العرب.

والحقيقة أنَّ كِلا الموقفين (التأويل، والتفويض) وإن ظهرا مختلفين في ظاهر الأمر؛ فإنَّهما يقفان علىٰ أرضية واحدة، وينطلقان من مبدأ التأويل؛ إلَّا أنَّ موقف التفويض يقف في منتصف الطريق، بينما موقف التأويل يذهب إلىٰ نهايته؛ وذلك لأنَّ أصحاب الموقف الأول الذين يقبلون (التفويض) إنَّما يقبلونه بشرط واحد وهو اشتراط عدم اعتقاد ظاهرها، ويتوقفون في المعنىٰ علىٰ وجه التحديد، فهم لا يجرون هذه النصوص علىٰ ظاهرها؛ لأنَّ إجراءها علىٰ ظاهرها يقتضي التشبيه عندهم.

ولذلك يلخص الزركشي الأقوال في آيات الصفات، فيقول: «وقد اختلف الناس في الوارد منها -يعني المتشابهات- في الآيات والأحاديث علىٰ ثلاث فرق:

أحدها: أن لا مدخل للتأويل فيها، بل تجرىٰ علىٰ ظاهرها، ولا نؤول شيئًا منها، وهم المشبهة.

الثانية: أنَّ لها تأويلًا، ولكنَّا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل، ونقول لا يعمله إلَّا الله وهو قول السلف.

---

(١) «البحر المحيط»، (٣/ ٥٢٤).

(٢) «رسائل المرتضىٰ»، (١/ ١٢١).

والثالثة: أنَّها مؤولة وأولوها علىٰ ما يليق به.

والأول باطل والأخيران منقولان عن الصحابة»[1].

كما أنَّ أصحاب موقف التفويض يُفسرون موقف (السكوت) الذي اتخذه السلف بهذا الموقف، ويخالفهم في ذلك ابن تيمية وغيره من أهل الحديث، فيرون أنَّ موقف السلف ليس هو (التفويض)، من جهتين: أنَّهم تكلموا في معاني بعض الصفات، وأنَّهم عندما تكلموا عن السكوت لم يشترطوا فيه نفي مطلق المعنىٰ.

وبهذا التفصيل يُعلم عدم دقة نقل الاتفاق علىٰ اعتماد هذين المسلكين عند عموم الطوائف، كما في قول محمد عبده (ت: ١٣٢٣هـ): «الأصل الثاني للإسلام تقديم العقل علىٰ ظاهر الشرع عند التعارض . . . اتفق أهل الملة الإسلامية إلَّا قليلًا ممَّن لا يُنظر إليه، علىٰ أنَّه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلىٰ الله في علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة علىٰ قوانين اللغة حتىٰ يتفق معناه مع ما أثبته العقل»[2].

والأمر كذلك عند الأستاذ محمد رشيد رضا (ت: ١٣٥٤هـ) عند كلامه في تقرير هذا القانون: «وذكرنا غير مرَّة أنَّ الذي عليه المسلمون من أهل السنة وغيرهم من الفرق المعتد بإسلامها: أنَّ الدليل العقلي القطعي إذا جاء في ظاهر الشرع ما يخالفه؛ فالعمل بالدليل العقلي متعيِّن، ولنا في النقل التأويل أو التفويض»[3].

فليس هناك اتفاق علىٰ اعتماد هذين المسلكين، بل بعضهم يقول بهما جميعًا، وبعضهم يقول بالتأويل دون التفويض، والبعض الثالث يقول بالتفويض دون التأويل.

---

(١) «البرهان في علوم القرآن»، (٢/ ٢٠٧).

(٢) «الإسلام والنصرانية»، محمد عبده، (ص/ ٥٤، ٥٥).

(٣) «شبهات النصارىٰ وحجج الإسلام»، محمد رشيد رضا، (ص/ ٧١، ٧٢).

الفَصْلُ الثَّالِثُ

مَنَاهِجُ الْفَصْلِ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالتَّأْوِيلِ

(الْفَلَاسِفَةُ)

تمهيدٌ حول الفلسفةِ الإسلاميَّةِ

بعد مناهج الانحياز إلىٰ الظاهر أو التأويل (الخوارج - الباطنية)، ومناهج الوصل بينهما (أهل الحديث- المتكلمون) يأتي آخر المناهج التأويلية العقائدية وهو منهج الفصل بين الظاهر والتأويل، وقد تبنىٰ هذا المنهج الفلاسفة المشاءون والإشراقيون.

وقد وُلد منهج التأويل الفلسفي في البيئة الإسلامية بعد ولادة الفلسفة علىٰ إثر الهجمة العقائدية التي قادها الفقهاء وأهل الحديث ضدها، ممَّا اضطر الفلاسفة لبيان التوافق ما بينها وبين الشريعة، وتمخض قانون التأويل الفلسفي عن مبدأ التوفيق، وبالتالي فالمنهج التأويلي الفلسفي هو وليد صراعات عقائدية سابقة كما سيأتي التصريح بذلك في نصوصهم.

وقد مرَّت الفلسفة بتحولات عديدة إلىٰ أن أنتجت لنا قانون التأويل في شكله الأول، ومجمل هذه التحولات يتلخص في مرحلتين أساسيتين: **الأولىٰ** كانت في ظهور الفلسفة بشكلها اليوناني المترجم، والتي نطلق عليها مرحلة: **(الفلسفة في طور النقل اليوناني)**، **والثانية** في ظهورها بشكلها الإسلامي المطوَّر عبر الفلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا الموروث اليوناني وطوروا عددًا من مضامينه تأويلًا وتقريبًا وشرحًا وإضافة، والتي نطلق عليها مرحلة: **(الفلسفة في طور التقريب الإسلامي)**.

المرحلة الأولىٰ (الفلسفة في طور النقل اليوناني): وكان يملك زمام الحركة فيها الفلاسفة المترجمون من غير العرب (اليونانيون/ السريانيون) الذين أمر بإحضارهم أول مرة خالد بن يزيد -كما سيأتي-، ومعنىٰ الفلسفة في هذا المرحلة يحيل إلىٰ جملة المعرفة بالعلوم اليونانية، ولم يكن الأمر مقتصرًا علىٰ مجرد الترجمة، بل كان يجمع إلىٰ ذلك التقريب والشرح والتبسيط، فهو فعل فلسفي لكنه يدور في فلك النقل[(١)]،

---

(١) «الفكر اليوناني والثقافة العربية»، ديمتري غوتاس، (ص/ ٤٤).

وهذا يتوافق مع الأصل اليوناني للكلمة المشتق من كلمة (فيلا - صوفيا)، ومعنىٰ (فيلا): محبة، و(صوفيا): الحكمة، أي: إنَّها بمعنىٰ محبة الحكمة.

وهذه الرحلة أخذت تتشكل مع حركة الترجمة التي بدأت بشكل تدريجي آخذ في النمو والتطور إلىٰ أن بلغ مراحل متقدمة أثرت بشكل بارز علىٰ مسار التفكير في البيئة الإسلامية، وهذا التطور التدريجي مرَّ بالأطوار التالية:

الأول: الترجمة كفعل اجتماعي: حيث مهدت الفتوحات الإسلامية الأولىٰ لهذا الدخول الاجتماعي للترجمة منذ أن أصبحت مراكز الحضارة القديمة من فارس إلىٰ مصر في قلب العالم الإسلامي[1]، وأصبح التنقل حينها بين هذه المراكز أمرًا ميسورًا للناس، بما سيحمل معه من حاجة مجتمعية للترجمة اليومية، فلم تكن الترجمة في البدء فعلًا سياسيًا -كما هو شائع في كثير من الأدبيات التي تتبعت حركتها-، وهي القضية التي اهتم بتأكيدها ديمتري غوتاس في كتابه «**الفكر اليوناني والثقافة العربية**» الذي فصَّل فيه الفعل الاجتماعي للترجمة.

وبالإضافة إلىٰ هذا الفعل الاجتماعي؛ فثمة مدن بقيت محتفظة بالتقاليد الثقافية اليونانية مثل (الحيرة) القريبة من الفرات في جنوب العراق (موطن حنين بن إسحاق)، وقريبًا منها (حران)، و(مرو) في بلاد فارس[2].

وقد كانت اللغة اليونانية أيضًا شائعة الاستعمال في سورية وفلسطين في تلك الفترة، وهي لغة شرائح هامة من السكان الأصليين، والتجار والعمال، وهذه اللغة الشائعة في هذه المدن القريبة من عاصمة الخلافة (دمشق) جعلت الحاجة إليها تتسلل تدريجيًا إلىٰ قصر الخلافة، ففي عهد مروان بن الحكم تم اعتماد اللغة اليونانية في النظام الإداري -قبل أن تتم ترجمته في مرحلة لاحقة-، وفي هذا السياق يُذكر سرجون بن منصور الرومي البيزنطي الذي عمل للخلفاء الأمويين من معاوية إلىٰ

(١) يذهب أنطوان سيف في كتابه «الكندي: مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية»، (ص/ ١٦١) إلىٰ أنَّ التفريق بين مترجم وفيلسوف إنَّما هي مقولة معاصرة لا تنطبق علىٰ حقيقة انطلاق الفلسفة العربية؛ إذ المترجمون الأوائل كانوا أيضًا شراحًا ومفسرين ومختصرين ومؤلفين، وأحال في ذلك إلىٰ «الفهرست»، في كلامه عن النقلة، (ص/ ٣٠٩).

(٢) «الفكر اليوناني والثقافة العربية»، (ص/ ٤٨).

عبد الملك، وهذه هي اللحظة التي مهدت لتحول الترجمة فيما بعد إلىٰ فعل سياسي يتم اعتماده في قصر الحكم.

في تلك اللحظات الأولىٰ لبدء ظهور الترجمة الاجتماعية لا نجد موقفًا فقهيًا ممانعًا؛ لأنَّها كانت تتم بتلقائية تامة وفقًا لطبيعة الأشياء، ولم يكن لها -سواء في واقع الناس أو في قصر الخلافة- انعكاسات ثقافية فكرية تدعو إلىٰ اتخاذ موقف منها الأمر الذي سيبدأ في التحول في المراحل القادمة.

الثاني: الترجمة كفعل سياسي:

بعد دخول اللغة اليونانية إلىٰ قصر الخلافة عبر بوابة التنظيم الإداري بدأت الحاجة تظهر إلىٰ نقل هذا الديوان من اللغة اليونانية إلىٰ اللغة العربية، ومن هنا تطور فعل الترجمة من مجرد كونه فعلًا اجتماعيًا إلىٰ كونه فعلًا سياسيًا، وقد مرَّ هذا الفعل السياسي للترجمة بلحظتين فارقتين: لحظة تأسيسية، وأخرىٰ توسعية:

اللحظة الأولىٰ: اللحظة التأسيسية: في العهد الأموي خلال حكم عبد الملك بن مروان (حكم ٦٥-٨٧هـ)، وابنه هشام (حكم ١٠٥- ١٢٥هـ)، حيث كانت الترجمة خلال هذه الفترة تتم تحت رعاية واهتمام السلطة السياسية، **وقد اتخذ هذا الاهتمام شكلين مختلفين بحسب دوافعه:**

الشكل الأول: الترجمة الإدارية، التي جاءت -كما سبق- استجابة لحاجة القصر الأموي في عهد عبد الملك بن مروان لنقل النظام الإداري من اللغة اليونانية إلىٰ اللغة العربية[1]، فتمت الترجمة هنا بدافع إداري لتطوير جهاز الدولة.

والشكل الثاني: الترجمة الثقافية/ العلمية، وهي الشكل الأهم فيما يتعلق بموضوعنا، وقد تم ذلك علىٰ يد خالد بن يزيد (ت: ٨٥هـ) -الذي عاش زمن حكم مروان بن الحكم وابنه عبد الملك-، وقد أحدث خالد نقلة مهمة في مسار الترجمة، وكان ذلك بدافع شخصي راجع لطبيعة شخصيته الميالة إلىٰ الاهتمام بالعلم والمعرفة، ومن المحتمل كما يطرح البعض أن يكون هذا الاهتمام بالترجمة -تحديدًا- نشأ بعد اصطحاب مروان بن الحكم له (=خالد) إلىٰ مصر في حدود عام (٦٥هـ)، حيث كانت

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٦١)، وانظر «الفهرست»، ابن النديم، (١/ ٢٤٢).

مدرسة الإسكندرية حينها مليئة بالعلماء والحكماء، ممَّا جعله فيما بعد يستقدم بعضهم إلىٰ دمشق، يذكر ذلك ابن النديم (ت: ٣٧٧هـ) في قوله: «كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمىٰ: حكيم آل مروان، وكان فاضلًا في نفسه، وله همةٌ ومحبة للعلوم، خَطَر ببَالِه الصّنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممَّن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصّنعة من اللسان اليوناني والقِبطي إلىٰ العربي، وهذا أوّل نَقلٍ كان في الإسلام من لُغةٍ إلىٰ لغة»[1].

ويُشير إلىٰ المعنىٰ ذاته صاعد (ت: ٤٦٣هـ) في قوله: «وكان منهم خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، كان بصيرًا بالطب والكيمياء، وله رسائل وأشعار بارعة دالة علىٰ معرفته وبراعته فيها»[2].

لكن الإشارة الأهم والأقدم تلك التي جاءت علىٰ لسان الجاحظ، والتي يقول فيها: «. . . وكان[=خالد بن يزيد] أول من أعطىٰ التراجمة والفلاسفة، وقرَّب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل صناعة، وترجم كتب النجوم والطب والكيمياء، والحروب والآداب والآلات والصناعات»[3].

يحمل نص الجاحظ مجموعة إشارات ذات أهمية في سياق تحليلنا:

الأولىٰ: الإشارة إلىٰ الأولوية ممَّا يعني أن محاولات التعريب السابقة علىٰ يد عبد الملك بن مروان لم تكن تحمل ذات الخصائص التي يحملها عمل خالد بن يزيد، والتي خرجت بهذا الفعل من مجرد الاحتياج الإداري إلىٰ فعل ثقافي بالإضافة إلىٰ الأغراض الأخرىٰ، مضمومًا إليها الدعم المادي (العطايا التي تقدم لهم)، والمعنوي (التقريب الشخصي لأصحاب الصنائع والفلاسفة).

والأمر الثاني: الإشارة إلىٰ أن ثمة فئة متميزة كانت موجودة في تلك الحقبة المتقدمة يُطلق عليها (الحكماء والفلاسفة)، لكن نص ابن النديم يشير إلىٰ أنَّهم فلاسفة يونانيون كانوا يعيشون في مصر، ولم يظهر بعد فلاسفة من داخل البيئة الإسلامية.

---

(١) «الفهرست»، (١/ ٢٤٢).

(٢) «طبقات الأمم»، ابن صاعد، (ص/ ٤٧، ٤٨).

(٣) «رسالة: فضل هاشم علىٰ عبد شمس»، الجاحظ، (ضمن مجموع الرسائل السياسية)، (ص/ ٤٣٦)، جمع: دار الهلال.

الأمر الثالث: نوعية الكتب المترجمة، فالجاحظ يُبيِّن سعة مجالات الترجمة التي تناولت فنونًا متعددة كالتنجيم والطب الكيمياء والآداب والصناعات.

وبالرغم من هذا الاهتمام لخالد بن يزيد بالترجمة؛ إلَّا أنَّ الكتب الفلسفية ظلت محدودة؛ وبالتالي كانت محدودة التأثير والانتشار، وهذا ما يُفسر عدم وجود حملة من الفقهاء وأهل الحديث ضد الفلسفة، بالرغم من وجودها ضد المتكلمين، وهذا يعود إلىٰ أنَّ المتكلمين في تلك الفترة قد شكلوا تحيزًا ظاهرًا كانت له فاعلية وتأثير في محيط النقاش العقائدي، بينما لم تتشكل بعد فئة متحيزة للفلاسفة الإسلاميين، والفلاسفة المذكورون في هذه الحقبة هم من الفلاسفة اليونان الذين دعاهم خالد بن يزيد.

وإن كان لهذه الكتب من تأثير حققته؛ فهو تأثيرها في المتكلمين الأوائل الذين باشروا الاطلاع علىٰ الفكر الفلسفي، وهو الأمر الذي يشير إليه السهروردي (ت: ٥٨٧هـ) في قوله: «بأيديهم ممَّا نَقلَ جماعة في عهد بني أميَّة من كتب قومٍ كانت أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظنَّ القوم أنَّ كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف، فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا إليها وفرَّعوها رغبةً في الفلسفة، وانتشرت في الأرض، وهم فرحون بها»[1].

والمتكلمون الذين ظهروا في هذه الحقبة الأموية هم من الجيل المتقدم كـالجهم (ت: ١٢٨هـ)، وواصل بن عطاء (ت: ١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (ت: ١٣١هـ) وغيرهم، فخلافة بني أمية انتهت عام (١٣٢هـ)، وليس لدينا الكثير من الدلائل علىٰ مطالعة هذه الطبقة للمقولات الفلسفية؛ إلَّا أنَّ عناوين المؤلفات التي ينسبها ابن النديم في «الفهرست» لمثل واصل بن عطاء ومَن معه من متكلمي هذه الحقبة -إذا صحت نسبتها إليهم- تثبت أنَّ ثمة اطلاعًا كلاميًّا علىٰ المقولات الفلسفية التي بالضرورة قد تم تداولها إمَّا شفهيًّا أو كتابيًّا من خلال الكتب المترجمة حينها، وإلَّا لما تمكَّنوا من مطالعتها ولا من الرد عليها، لكنَّه يظل تأثيرًا محدودًا كذلك، فالمقولات الكلامية التي تم إنتاجها في تلك الحقبة لم تتأصل فلسفيًّا إلَّا في مرحلة لاحقة.

---

(١) «المشارع والمطارحات»، السَّهروردي، (ص/ ٢٠٦)، انظر للمزيد: كتاب علاقة علم أصول المنطق بأصول الفقه، د. وائل الحارثي، من منشورات مركز نماء.

اللحظة الثانية: اللحظة التوسعية في العهد العباسي: وكان ظهورها علىٰ يد أبي جعفر المنصور (حكم ما بين ١٣٦-١٥٨هـ)، حيث ينقل المسعودي في تاريخه عن أحد رواة الأخبار قوله عن خلافة المنصور: «وكان أول خليفة قرب المنجمين وعمل بأحكام التنجيم . . . وكان أوَّل خليفة تُرجمت له الكتب من اللغة العجميَّة إلىٰ العربية منها: كتاب «كليلة ودمنة»، وكتاب «السندهند»، وتُرجمت له كتب أرسطوطاليس من المنطقيات وغيرها، وتُرجم له كتاب «المَجَسْطِي» لبَطْليموس، وكتاب إقليدس، وكتاب الأَرْثماطيقي، وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية والفهلوية والفارسية والسريانية، وأُخرجت إلىٰ الناس، فنظروا فيها وتعلقوا إلىٰ علمها . . .»[١].

وقد «بعث أبوجعفر المنصور إلىٰ ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعيات»[٢].

فلحظة المنصور هي أهم اللحظات التاريخية فيما يتعلق بدخول الكتب المترجمة إلىٰ الحضارة الإسلامية، وقد كان من أهم محركات المنصور لهذه الترجمة ولعه بـ(التنجيم السياسي) -كما يعبر ديمتري-، الذي يستطلع فيه مستقبل حُكمه، وتحركات خصومه، ولذلك غلب علىٰ النصوص التي ترجمها المنصور كونها نصوصًا تنجيمية[٣]، وإلىٰ جانب كتب النجوم تم ترجمة كتب المنطق كما ينص علىٰ ذلك صاعد (ت: ٤٦٢هـ) في قوله: «إن أوَّل علم اعتُني به من علوم الفلسفة: علم المنطق والنجوم، فأمَّا علم المنطق؛ فأوَّل مَن اشتهر به في هذه الدولة عبدالله بن المقفَّع الكاتب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور . . . وترجم مع ذلك المدخل إلىٰ كتاب المنطق المعروف بـ«الإيساغوجي» لفُرْفوريوس[٤] الصُّوري . . . وهو أوَّل من ترجم

---

(١) «مروج الذهب، ومعادن الجوهر»، المسعودي، (٥/ ٢١١).

(٢) ابن خلدون، «المقدمة»، (ص/ ٨٩٢).

(٣) «الفكر اليوناني والثقافة العربية»، (ص/ ١٠٣)، و(ص/ ٩٦).

(٤) فيلسوف ولد في صور، وقيل: كان اسمه أمونيوس وغُيِّر، وكان بعد زمن جالينوس، كان عالمًا بكلام أرسطو، وقد فسَّر كتبه لمَّا شكا إليه الناس غموضها، وعجزهم عن فهم كلامه وقال: كلام الحكيم يحتاج إلىٰ مقدمة قصُر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب إيساغوجي، فأُخذ عنه، وأضيف إلىٰ كتب أرسطوطاليس، وجُعل مقدمةً لها. ينظر: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، (ص/ ١٦٩)، و«معجم الفلاسفة»، (ص/ ٤٦٦).

من اللغة الفارسية إلىٰ اللغة العربية»[1].

هذا التوسع المنصوري في الترجمة سيلقي بظلاله علىٰ ميدان الفكر في العهد الذي تولىٰ فيه ابنه المهدي (حكم ١٥٨-١٦٩هـ)، ففي عصره ظهرت آثار الكتب المترجمة -كما يذكر المسعودي- فـ«أمعن في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين؛ لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته، لِمَا انتشر من كتب ماني وابن دبصان ومرقيون ممَّا نقله ابن المقفع وغيره، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلىٰ العربية . . . فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم في الناس. وكان المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب للرد علىٰ الملحدين ممَّن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم، فأقاموا [المتكلمون] البراهين علىٰ المعاندين وأزالوا شبه الملحدين، فأوضحوا الحق للشاكين»[2]، لكن المهدي في حملته هذه لم يستغن عن الترجمة، بل استعان بها في تحقيق مهمته في الرد علىٰ من يسميهم الزنادقة، فقد اهتم بترجمة الكتب التي تعين المتكلمين في الرد عليهم، ولذلك أمر بترجمة كتاب المقولات لأرسطو.

وقد هيأت هذه المرحلة التوسعية للترجمة في عهد المنصور لتَشَكُّل حقبة جديدة سيظهر فيها الفكر الفلسفي بثوب جديد، بداية من عهد المأمون الذي تجاوز اهتمامه مجرد الترجمة علىٰ نحو ما سنفصله في المرحلة الثانية.

❁ ❁ ❁

المرحلة الثانية: الفلسفة في طور التقريب الإسلامي: وتقع هذه المرحلة في عصر المأمون الذي (حكم ١٩٦)، وهي المرحلة الأشد تأثيرًا فيما يتعلَّق بالمسار الفكري/ العقائدي عمومًا والتأويلي علىٰ وجه الخصوص، يحكي صاعد دور المأمون في استكمال ما بدأه المنصور، فيقول: «تمم ما بدأه جده المنصور . . . حتىٰ كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام اكتمالها واجتماع شملها»[3].

---

(١) «طبقات الأمم»، ابن صاعد، (ص/ ٦٨).

(٢) «مروج الذهب»، (فقرة/ ٣٤٤٧).

(٣) «طبقات الأمم»، ابن صاعد (ص/ ٤٨).

أمَّا طبيعة ما صنعه المأمون، فيفيدنا في ذلك نص المسعودي الذي يقول فيه: «ثم أفضىٰ الأمر إلىٰ المأمون فكان في بدء أمره . . . يستعمل أحكام النجوم وقضاياها، وينقاد إلىٰ موجباتها واجتهد في قراءة الكتب القديمة، وأمعن في درسها، وواظب علىٰ قراءتها، فافتنَّ في فهمها وبلغ درايتها، فلما كان من الفضل بن سهل ذي الرئاستين ما اشتُهر وقدم المأمون العراق، وجالس المتكلمين، وقرَّب إليه كثيرًا من الجدليّين المبرِّزين والمناظرين كأبي الهُذيل، وأبي إسحاق إبراهيم بن سَيَّار النظَّام، وغيرهما ممَّن وافقهما وخالفهما، وألزم مجلسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء، وأَقْدَمَهم من الأمصار وأجرىٰ عليهم الأرزاق؛ فرَغِبَ الناس في صَنْعة النَّظر وتعلَّموا البحث والجدل، ووضع كل فريق منهم كتبًا ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله»[1].

وفي عهد المأمون سيتطور هذا الاهتمام السياسي بنقل الفلسفة إلىٰ عمل مؤسسي من خلال تأسيسه لبيت الحكمة.

وينسب جمهور المؤرخين للفلسفة الإسلامية القدماء منذ ابن النديم وإلىٰ المحدثين منهم، إلىٰ أنَّ ثمة أمرًا آخر حصل في هذه المرحلة، وأدَّىٰ إلىٰ تحول في التعاطي مع الفلسفة من مجرد النقل الفلسفي إلىٰ بدايات الصناعة الفلسفية، التي لا يقتصر دورها علىٰ النقل بل تجاوزته إلىٰ أن يطرح الفيلسوف رأيه الخاص داخل هذا الطرح الفلسفي الذي يتعامل معه، وينسبون ذلك إلىٰ الفيلسوف الكندي، الذي توارد المترجمون علىٰ نعته بالفيلسوف الأول في الإسلام، يقول ابن جلجل: «ولـم يكن في الإسلام فيلسوف غيره»[2]، ويقول ابن صاعد (ت: ٤٦٠هـ): «ولـم يكن في الإسلام مَن اشتُهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتىٰ سموه فيلسوفًا غير يعقوب»[3]، ويقول أبو سليمان السجستاني (ت: ٣٩١هـ): «هو أول مَن تخرج من المسلمين في الفلسفة وسائر أجناسها»[4]، وقال عنه ابن تيمية: «كبير الفلاسفة الذي يسمونه (فيلسوف الإسلام)»[5].

---

(١) «مروج الذهب»، (٥/ ٢١٤).

(٢) «طبقات الأطباء والحكماء»، ابن جلجل، (ص/ ٧٣).

(٣) «طبقات الأمم»، ابن صاعد، (ص/ ٧١).

(٤) «صوان الحكمة»، السجستاني، (ص/ ٢٨٢).

(٥) «مجموع الفتاوىٰ»، (٣٥/ ١٨٩). و«الرد علىٰ المنطقيين»، (ص/ ١٩٩).

ومجمل ما يُذكر للكندي ممَّا يجعله يتصف بهذه الريادة ليُشكل افتتاح مرحلة فلسفية جديدة عدة أمور أهمها:

(١) **المعرفة الفلسفية**، فقد أشاد بمعرفته الفلسفية كل مَن ترجم له، وذُكرت له تصانيف كثيرة في الفلسفة وعدد من العلوم الطبيعية، حتىٰ أوصلها بعض من ترجم له إلىٰ (٢٨١) رسالة[١]، ولم يصلنا منها إلَّا القليل، وجمع عددًا منها عبد الهادي أبو ريدة في مجموع واحد طبع باسم: «**رسائل الكندي الفلسفية**»، جمع فيها (٢٥) رسالة.

وإن كانت هذه المعرفة لم تُخرج الكندي من كونه فيلسوفًا مشَّائيًّا أرسطيًّا، وإن كان تمم ما رآه من نقص، يقول في لزومه لطريقة القدماء وتتميمه لذلك: «فحسن بنا . . . أن نلزم في كتابنا . . . ما قال القدماء في ذلك قولًا تامًّا، علىٰ أقصر سبله وأسهلها سلوكًا علىٰ أبناء هذا السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولًا تامًّا علىٰ مجرىٰ عادة اللسان»[٢]، ويذكر ذلك ابن جلجل بأنَّه: «احتذىٰ في تواليفه حذو أرسطوطاليس»[٣]، وقد كانت له عناية بكتب أرسطو، حتىٰ ألف رسالة خاصة بعنوان: «**رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس**»، يقول في هذه الرسالة مثنيًا علىٰ أرسطو: «سألت . . . أن أنبئك بكتب أرسطوطاليس اليوناني الذي تفلسف فيها، علىٰ عدتها ومرتبها، التي لا غنىٰ لمن أراد نيل الفلسفة واقتنائها وتثبيتها عنها . . .»[٤].

(٢) **الترجمة**: فمع هذه المعرفة الفلسفية عدَّه ابن أبي أصيبعة من (حذاق الترجمة المسلمين) إلىٰ جانب حنين بن إسحاق وثابت بن قرة وابن الفرخان الطبري.

(٣) **تقريب المصطلح الفلسفي**، بتأسيس معجم فلسفي عربي، من خلال رسالته في حدود الأشياء ورسومها، وهذا ما جعل أبا ريدة ناشر رسائله الفلسفية يصفه بأنَّه واضع «أول كتاب في التعريفات الفلسفية، وأول قاموس للمصطلحات الفلسفية»[٥]،

---

(١) انظر: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، ابن أبي أصيبعة (ص/ ٢٨٥).
(٢) «رسالة في الفلسفة الأولىٰ»، (مجموع رسائل الكندي)، (ص/ ١٠٣).
(٣) «طبقات الأطباء والحكماء»، ابن جلجل، (ص/ ٧٣).
(٤) «رسائل الكندي»، (ص/ ٣٦٣).
(٥) المصدر السابق، (ص/ ١٦٣).

ويقول عنه جعفر آل ياسين: «هو الرائد بحق في نحت الألفاظ الفلسفية الجديدة»[1].

(٤) تقريب الفلسفة إسلاميًا، وذلك بدفع التعارض ما بينها وبين الشريعة، وتأسيس أول رؤية تأويلية فلسفية للنص القرآني من خلال تأليفه: رسالة في الفلسفة الأولىٰ، ورسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصىٰ، وفي ذلك يقول حسين مروة إنَّ الكندي: «أوجد أول صياغة فلسفية عربية لمفهوم إسلامي عن الله وعلاقته بالعالم»[2].

لكن هذه الإشادة بالأولية والريادة الفلسفية للكندي التي تكاد تُجمع عليها المصادر تعرضت للفحص والمراجعة في دراسة خصصت جهدها في تحقيق القول في هذه الريادة، وهي الرسالة التي كتبها أنطوان سيف بعنوان: «**الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة الإسلامية**»[3]، وقد نقد أنطوان في بحثه هذا تلك المسلمة، وأورد علىٰ ذلك براهين ودلائل موسعة.

لكن أنطوان وإن نجح في إعادة النظر في المسلمات الثلاث الأولىٰ، فذكر فيما يتعلَّق بالأولية الفلسفية بعض الأسماء التي كان لها اشتغال فلسفي، سواء في وقت الكندي أو قبله، وشكك ثانيًا فيما يتعلَّق بالنحت الاصطلاحي الفلسفي العربي من خلال نفي نسبة رسالة الحدود إليه، ونفىٰ ثالثًا أن يكون الكندي مشتغلًا بالترجمة = إلَّا أنَّ الأمر الذي لايزال الكندي محتفظًا بالأولية فيه هو ما يتعلَّق بموضوع التقريب الإسلامي للفلسفة، وطرح نظرية التوفيق بينها وبين الشريعة، وهو ما يعنينا في هذا البحث، فجميع من كان قبله لم يذكر لهم اهتمام بإشكالية الجمع بين الشريعة والفلسفة، الأمر الذي يجعل من فعل الكندي مرحلة جديدة في التعاطي الفلسفي تتجاوز مجرد الترجمة والشرح والتقريب، وحتىٰ الإضافة الفلسفية.

وقد تزامن هذا التطور الفلسفي -الذي قاده الكندي تحت رعاية من المأمون، ومن بعده المعتصم والواثق وصدر من خلافة المتوكل- مع تطور آخر في صنعة علم الكلام، حيث سيتم استدخال الفلسفة داخل هذه الصنعة الكلامية كمكون أساسي، لتصبح صنعة الكلام تشترط التفلسف فيمن يتعاطاها، كما يشير إلىٰ ذلك الجاحظ في

---

(١) «فيلسوفان رائدان»، جعفر آل ياسين، (ص/ ٢٩).

(٢) «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية»، حسين مروة، (٢/ ٨٠).

(٣) «الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة الإسلامية»، منشورات دار الجيل ، بيروت، (١٩٨٥ م).

نصه الذي يقول فيه: «وليس يكون المتكلم جامعًا لأقطار الكلام متمكنًا في الصناعة، يصلح للرياسة، حتىٰ يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يُحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما»[1].

هذا الصعود لشأن الفلسفة في انتقالها من طور الترجمة والنقل، وتأثيرها علىٰ علم الكلام = أفرز حملة مضادة من الفقهاء وأهل الحديث ضدها، دعت الكندي أن يطرح رؤية جديدة تحاول أن تُقرِّب ما بين الشريعة والفلسفة ليصل بها إلىٰ (إضفاء المشروعية علىٰ الفلسفة)، وربما تعود أولية الكندي في ذلك إلىٰ أن الفلسفة لم تأخذ حظها من الانتشار والإقبال إلَّا خلال هذه الحقبة، وكان يتم التعاطي معها قبل ذلك بشكل أكثر نخبوية، لكنَّها مع المأمون بدأت في التمدد والانتشار، كما يفيد ذلك نص المسعودي الذي يقول فيه عن تلك الفترة: «فرَغِبَ الناس في صَنْعة النَّظر، وتعلَّموا البحث والجدل»[2]. وبذلك تمددت الفلسفة إلىٰ طبقات أوسع من تلك الشرائح النخبوية الضيقة.

وستكون عملية التوفيق هذه هي بوابة الدخول التي من خلالها تم تأصيل نظرية التأويل الفلسفي، فالتوفيق لا يتم إلَّا وفق رؤية تأويلية للنص القرآني تدفع هذا التعارض بين الشريعة والفلسفة، سيضع الكندي اللبنات الأولىٰ، وسيأتي من بعده الفارابي وابن سينا وابن رشد ليُشيِّدوا صرح هذا البناء، وهو مجال حديثنا في الصفحات القادمة التي سنحاول فيها أن نتتبع أولًا مسار فكرة التوفيق بين الشريعة والفلسفة التي أنتجت لنا قانون التأويل، ثم بعد ذلك مسار التأويل، ثم نختم بمقارنة بين أصحاب هذا التيار من جهة، وبين الاتجاهات التي تتقاطع معه من جهة أخرىٰ.

❁ ❁ ❁

والفلسفة التي سينتصر لها الكندي يعرفها بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[3].

---

(١) «الحيوان»، (٢/ ١٣٤).

(٢) «مروج الذهب»، (٥/ ٢١٤).

(٣) «رسالة في الفلسفة الأولىٰ»، (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)، (ص/ ٩٧).

أمَّا الفارابي من بعده، فيرىٰ أنَّها: «العلم بالموجودات بما هو موجود»[1].

ويرىٰ ابن سينا أنَّها: «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب ممَّا ينبغي أن يكسبه فعله؛ لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولًا مضاهيًا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوىٰ بالآخرة بحسب الطاقة الإنسانية»[2].

وقد كانت الفلسفة عند القدماء تتدخل في جميع العلوم، حتىٰ قال الفارابي: لا يوجد شيء من موجودات العالم إلَّا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض[3].

وهي كما يقسمها ابن سينا[4]، وغيره تنقسم إلىٰ قسمين:

نظري، وعملي.

أمَّا النظري، فينقسم إلىٰ:

العلم الإلهي، وهو العلم الأعلىٰ عندهم.

والعلم الرياضي، وهو العلم الأوسط.

والعلم الطبيعي، وهو العلم الأسفل.

وأما العملي فينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

سياسة الرجل نفسه، ويسمىٰ علم الأخلاق.

والثانية سياسة الرجل أهله، ويسمىٰ بتدبير المنزل.

والثالثة سياسة المدينة والأمة والملك.

---

(١) «الجمع بين رأي الحكيمين»، الفارابي، (ص/ ٨١).

(٢) «في أقسام العلوم العقلية»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، ابن سينا، (ص/ ٨٣).

(٣) «الجمع بين رأي الحكيمين»، الفارابي، (ص/ ٨٠).

(٤) «في أقسام العلوم العقلية»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، ابن سينا، (ص/ ٨٣).

أَوَّلًا

مَنْهَجُ الْفَصْلِ الْمَشَّائِيِّ

(١)

نظرية التوفيق بين الشريعة والفلسفة

لم تكن نظرية التوفيق التي طرحها الكندي محل اتفاق بين الفلاسفة، بل انقسموا إلىٰ فريقين:

الأول: يرىٰ الوصل بين الشريعة والفلسفة، كما هي رؤية الكندي (ت: ٢٥٦هـ)، ويذهب إلىٰ ذلك كلٌّ من: الفارابي (ت: ٣٣٩هـ)، وإخوان الصفا (ت: ٣٧٣هـ)[١]، وابن سينا (ت: ٤٢٧هـ)، وابن رشد (ت: ٥٩٤هـ).

والثاني: يرىٰ الفصل بين الشريعة والفلسفة، وقد حمل لواء هذا الاتجاه أبو سليمان السجستاني (ت: ٣٨٠هـ).

---

(١) ندرج (إخوان الصفا) ضمن المتابعين لفلسفة أرسطو، وليس ضمن المدرسة الإسماعيلية كما هو مشهور؛ لأنَّنا نميل إلىٰ الرأي الذي استفاض في تأكيده جورج طرابيشي في «العقل المستقيل في الإسلام»، (ص/ ٢٦٩ - ٣٨٥) من عدم وجود دلائل تثبت (إسماعيليتهم) علىٰ العكس من الرأي الذي يدافع عنه كل من: عارف تامر، ومصطفىٰ غالب، وكثير من الدراسات الاستشراقية.

الموقف الأول

الوصل بين الفلسفة والشريعة

تبنىٰ أصحاب هذا الموقف رؤية الوصل بين النص الديني والفلسفة، وقد تطورت هذه الرؤية عبر ثلاث مراحل، بداية من تأسيس الفكرة مع الكندي، ومرورًا بتأصيلها وتقعيدها مع الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا، وانتهاء بتطويرها وتكميلها مع ابن رشد.

المرحلة الأولى (البدايات): تأسيس نظرية التوفيق بين الفلسفة والشريعة (الكندي):

بدأت هذه النظرية مع الكندي (ت: ٢٥٢هـ)، في سياق دفاعه عن الفلسفة، حيث كتب في ذلك رسالة للمعتصم الذي حكم ما بين (٢١٨-٢٢٨هـ/ ٨٣٣-٨٤١م)، وقد كان ذلك في مرحلة شبابه في منتصف العقد الرابع من عمره، فقد كان مولودًا حوالي عام (١٨٥هـ/ ٨٠١م)[١]، ودفعه هجوم الفقهاء علىٰ الفلسفة منذ هذا الوقت المبكر في حياته إلىٰ أن يكتب رسالة إلىٰ المعتصم يُبَيِّن فيها حُكْمَ الفلسفة الأولىٰ وأنَّها لا تعارض الدين، يقول فيها: «وينبغي أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتىٰ، وإن أتىٰ من الأجناس القاصية عنَّا والأمم المباينة لنا؛ فإنَّه لا شيء أولىٰ بطالب الحق من الحق فيحسن بنا أن نلزم في كتابنا هذا من جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولًا تامًّا، علىٰ أقصد سبله . . . توقيًا سوء تأويل كثير من المُتَسَمِّين بالنظر في دهرنا . . . وهم عُدماء الدين . . . ويحق أن يتعرىٰ من الدين من عاند قُنْيَةَ علم الأشياء بحقائقها، وسمَّاها كفرًا»، ثم ختم كلامه

(١) انظر في الإشارة إلىٰ ذلك: «الكندي: مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية»، أنطوان سيف، (ص/ ٤٢).

في ذلك برؤيته التوفيقية من خلال تعريفه للفلسفة بأنَّها: «عِلم الأشياء بحقائقها، وعِلم الربوبية، وعِلم الوحدانية، وعِلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعًا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله -جل ثناؤه-»[1].

وهذا ما جعله يقول: «ولعمري؛ إنَّ قول الصادق محمد -صلوات الله عليه- وما أدَّىٰ عن الله -جل وعز- لموجود جميعًا بالمقاييس العقلية»[2].

وفي هذا السياق الدفاعي عن الفلسفة جاء نقد الكندي لمناهج التأويل الأخرىٰ التي تنكر عليه رأيه في التوفيق، يقول بعد أن بيَّن عدم تعارض الفلسفة مع الشرع: «فأمَّا من آمن برسالة محمد، وصدقه، ثم جحد ما أتىٰ به، وأنكر ما تأوَّل ذوو الدين والألباب، ممَّن أخذ عنه -صلوات الله عليه-، فظاهر الضعف في تمييزه؛ إذ يبطل ما يثبته، وهو لا يشعر بما أتىٰ به من ذلك، أو يكون ممَّن جهل العلة التي أتىٰ بها الرسول -صلوات الله عليه-»[3].

والكندي مع تقريره عدم الخلاف بين حقائق الأنبياء والفلسفة؛ إلَّا أنَّه يجعل طريقة الأنبياء أعلىٰ رتبة من المباحث الإنسانية التي تتطلب نوعًا من الطلب والتكلف، والبحث يقول في ذلك: «فإنَّه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية، التي إذا قصد الفيلسوف الجواب عنها بجهد حيلته التي أكسبته علمها، لطول الدؤوب في البحث والتروض، ما نجده أتىٰ بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب»[4].

ويقول بعد تفسيره لقوله -تعالىٰ-: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]: «فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله -جل وتعالىٰ-، إلىٰ رسوله ﷺ فيها كلَّت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة،

(١) «رسائل الكندي»، (ص/ ١٠٤).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٤).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٥).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ٣٧٣).

وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية»[١].

وكلامه هذا يدل علىٰ عدم تنقيصه من شأن القرآن، وهو كلام يُشَكِّكُ في القصة التي يتناقلها عنه بعض المفسرين -كابن عطية وابن حيان وغيرهم- من أنَّ أصحاب الكندي قالوا له: «أيُّها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن»، قال: نعم أعمل لكم مثل بعضه، فاحتجب عنهم أيامًا، ثم خرج فقال: «والله ما أقدر عليه، ولا يطيق هذا أحد، إنِّي فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة فنظرت فإذا هو قد أمر بالوفاء ونهىٰ عن النكث وحلل تحليلًا عامًا ثم استثنىٰ استثناء بعد استثناء ثم أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين ولا يستطيع أحد أن يأتي بهذا إلا في أجلاد -جمع جلد أي: أسفار-»[٢]. فلا يبدو أنَّ الكندي كان مستخفًا بالقرآن إلىٰ الحد الذي يعارض فيه القرآن بكلامه.

والخلاصة التي يمكننا أن نخرج بها من خلال استعراض رؤية الكندي التوفيقية أنَّها كانت رؤية مجملة لا مفصلة، وهو ما سيتم استدراكه لاحقًا عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

المرحلة الثانية (التأصيل): تأصيل النظرية (الفارابي (ت: ٣٣٩هـ)، وإخوان الصفا (ت: ٣٧٣هـ)، وابن سينا (ت: ٤٢٧)):

يعتبر الفارابي الرجل الثاني في تاريخ الفلسفة الإسلامية، حتىٰ لُقب بأنَّه (المعلم الثاني)، باعتباره المقرب لفلسفة المعلم الأول وهو أرسطو، يقول ابن سينا عنه: «أيست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة حتىٰ ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنىٰ»[٣]، ويقول الشهرزوري: «وهو الملقب بالمعلم الثاني ولم يكن أفضل منه»[٤]، وأمَّا ابن سبعين بالرغم من نقده له يقول عنه: «وهذا الرجل كان أفهم فلاسفة

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٥).

(٢) انظر: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٤/ ٢١٩)، و«تفسير البحر المحيط»، أبو حيان، (٣/ ٤٢٨).

(٣) «تاريخ حكماء الإسلام»، البيهقي، (ص/ ٤١).

(٤) (تاريخ الحكماء)، «نزهة الأرواح»، الشهرزوري، (ص/ ٣٠٠).

الإسلام، وأدراهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير»[1]، ويصفه ابن صاعد: «أنَّه بَزَّ جميع أهل الإسلام فيها -أي: الفلسفة- وأربىٰ في التحقيق لها»[2].

لكن ابن صاعد يشير إلىٰ تكميل الفارابي لِمَا قدمه الكندي، فيقول: «منبهًا علىٰ ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل»[3].

ولذلك واصل الفارابي في تكميل محاولة الكندي التوفيقية، وليس هناك ما يدلُّ علىٰ أنَّ الفارابي تلقىٰ هذه النظرية من الكندي أو تأثَّر به فيها، ومع ذلك فهما يتفقان في التقرير المجمل الذي لا يتجاوز الإطار العام وهو (عدم التعارض بين الفلسفة والشريعة)، وهذا ما يؤكده الفارابي في قوله: «فالملة محاكية للفلسفة . . . وهما يشتملان علىٰ موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوىٰ للموجودات»[4].

لكن الفارابي يتجاوز الكندي فيما بعد هذا الإطار العام، حتىٰ في صياغة هذا التوفيق، فتعبير الفارابي في نصه السابق مقصود وهو أن الملة هي المحاكية للفلسفة، ويُقرر ذلك في مرات متكررة أنَّ (الملة تابعة للفلسفة) وليس العكس[5].

وتجاوزه كذلك فيما يتعلق بالمفاضلة بين الفلسفة والشريعة، فالكندي يُقدم دلائل النصوص علىٰ دلائل الفلسفة من حيث وضوحها ووجازتها وبلاغتها مع إقراره بصحة كل منهما وعدم تعارضهما، أمَّا الفارابي -علىٰ وجه الخصوص- فيقدم الفلسفة علىٰ الملة.

وموجب ذلك عنده أن تَكَوُّن الفلسفة متقدم علىٰ مجيء الملة، وهو ما صرح به -بعد أن ذكر أنَّ الملل تشتمل علىٰ آراء نظرية وآراء عملية-: «فالجزءان اللذان منهما تلتئم الملة: تحت الفلسفة . . . فإذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة

---

(١) «بد العارف»، ابن سبعين، (ص/ ١٤٣).
(٢) «طبقات الأمم»، ابن صاعد، (ص/ ٧٣).
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها (ص/ ٧٣).
(٤) «تحصيل السعادة»، الفارابي، (ص/ ١٨٥).
(٥) «الحروف»، الفارابي، (ص/ ١٥٣، ١٥٥).

الفاضلة؛ فإنَّ المهنة الملكية التي تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة»[1]. ثم يواصل فكرته جاعلًا هذا العلم أكمل ممَّا جاء في الملة، فيقول: «وهذا العلم؛ هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة، وسائر العلوم الرئيسية هي تحت رئاسة هذا العلم»[2].

ويقول عن الفلسفة: «وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يُعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية، وهذه الأُخَر إنَّما تأخذ تلك بأعيانها فتقنع فيها أو تتخيلها ليَسْهُل بذلك تعليم جمهور الأمم وأهل المدن»[3].

والفارابي يؤسس لهذا القول من خلال دراسة تاريخية فلسفية لنشأة العلوم، فيرىٰ أنَّ أول ما نشأ القوىٰ الجدلية السفسطائية، والتي يُسمِّيها: فلسفة مموهة أو فلسفة مظنونة، ثم جاءت الفلسفة البرهانية، ثم جاءت الملة.

وبذلك يُعلم أنَّ الملة إنَّما جاءت لتحاكي الفلسفة وتقنع الجمهور بها، يقول في ذلك: «فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة، وبالجملة؛ إذ كانت إنَّما يلتمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعمليَّة التي استنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يأتي لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخييل أو بهما»[4].

ثم يُبيِّنُ الفارابي سبب توهم البعض هذا التعارض بين الفلسفة والملة، ويعزوه إلىٰ عدم إدراك هذا التسلسل المعرفي؛ لتكَوُّن الملة والفلسفة، فيقول: «فإذا كانت الملة تابعة لفلسفة كاملة، وكانت الأمور النظرية غير موضوعة فيها كما هي في الفلسفة بتلك الألفاظ التي يُعبر عنها، بل إنَّما كانت قد أُخذت مثالاتها مكانها إمَّا في كلها أو في أكثرها، ونقلت تلك الملة إلىٰ ملة أخرىٰ من غير أن يعرفوا أنَّها تابعة لفلسفة، ولا أنَّ ما فيها مثالات لأمور نظرية صحت في الفلسفة ببراهين يقينية، بل سُكت عن ذلك حتىٰ ظُنت تلك الأمة أنَّ المثالات التي تشتمل عليها تلك الملة هي الحق، وأنَّها هي الأمور النظرية نفسها، ثم نُقلت إليهم بعد ذلك الفلسفة التي هذه الملة تابعة لها في

(١) «الملة»، الفارابي، (ص/ ٤٧).

(٢) «تحصيل السعادة»، الفارابي، (ص/ ١٨١).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٧٨).

(٤) «الحروف»، (ص/ ١٣١).

الجودة، لم يُؤْمَن أن تُضَادَّ تلك الملةُ الفلسفةَ ويعاندها أهلها ويطرحونها»[1].

ينتهي الفارابي في تبرير موقف الفلاسفة الذي يُفهم منه معارضة الملة: أنَّهم إنَّما يعارضون أهل الملة لا الملة نفسها، فيقول: «فلذلك ربما اضطر أهل الفلسفة عند ذلك إلىٰ معاندة أهل الملة طلبًا لسلامة أهل الفلسفة، ويتحرون أن لا يعاندوا الملة نفسها، بل إنَّما يعاندونهم في ظنِّهم أنَّ الملة مضادة للفلسفة، ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظنَّ بأن يلتمسوا تفهيمهم أن التي في ملتهم مثالات»[2].

أمَّا (إخوان الصفا)، فيقررون ذات المبدأ التوفيقي وأنَّ «العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع»[3].

وهدفهم من ذلك الدفاع عن الشريعة، كما ينقل أبوحيان التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة»، «أنَّهم قالوا: الشريعة قد دُنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلىٰ غسلها وتطهيرها إلَّا بالفلسفة؛ لأنَّها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنَّه متىٰ انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية؛ فقد حصل الكمال. وصنَّفُوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة . . .»[4].

وكذلك الأمر عند ابن سينا، الذي يقرر عدم معارضة الفلسفة لما جاء في الشرع، فيقول: «فقد دلَّلتُ علىٰ أقسام الحكمة، وظهر أنَّه ليس شيء منها يشتمل علىٰ ما يخالف الشرع؛ فإنَّ الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنَّما يضلون من تلقاء أنفسهم، ومن عجزهم وتقصيرهم لا أنَّ الصناعة نفسها توجبه؛ فإنَّها بريئة منهم»[5].

المرحلة الثالثة: تطوير وتكميل النظرية (ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)).

يُعتبر ابن رشد المنظر الأكبر لنظرية التوفيق المشائية، التي اكتملت علىٰ يديه في

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٥٥).

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) «رسائل إخوان الصفا»، (١/ ٤٢٧).

(٤) «الإمتاع والمؤانسة»، (٢/ ٤، ٥)، وفي النص إشارة مهمة إلىٰ طبيعة الفلسفة التي يراد تقريبها من الشريعة وهي: الفلسفة اليونانية.

(٥) «في أقسام العلوم العقلية»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، (ص/ ٩٤).

أغلب جوانبها، وقد حظيت هذه النظرية بأهمية كبرىٰ لديه دفعته إلىٰ كتابة تآليف خاصة فيها، وذلك في كتابيه: «**فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**»، و«**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**».

في كتابه الأول قصد التنظير لهذه الرؤية، بينما قصد في كتابه الثاني التطبيق لها، يقول في مقدمة الثاني: «فإنَّه لـمَّا كُنَّا قد بيَّنَّا قبل هذا في قول أفردناه، مطابقة الحكمة للشرع . . . فقد رأيت أن أفصح في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي يقصد حمل الجمهور عليها»(١).

وقد أقام فيهما قانونًا متكاملًا يوازي قانون المتكلمين في التأويل: تنظيرًا، وترتيبًا، ومناقشة تفصيلية نقدية لمناهج المخالفين.

وقد جاء اهتمام ابن رشد بذلك -مثله مثل غيره من الفلاسفة- في مواجهة تلك الهجمة القوية التي قادها الفقهاء ضد الفلسفة، الأمر الذي دعاه إلىٰ أن يقود هجمة مضادة في الدفاع عنها، يقول في ذلك: «وليس لقائل أن يقول: إنَّ هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة؛ إذ لم يكن في الصدر الأول؛ فإنَّ النظر أيضًا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يُرىٰ أنَّه بدعة، فكذلك يجب أن يُعتقد في النظر في القياس العقلي»(٢).

ويكمل ابن رشد تقريره لصد هذه الهجمة بتقرير التوافق بين القياس العقلي (النظر البرهاني)، والشرع فيقول: «فإنَّا معشر المسلمين نعلم علىٰ القطع أنَّه لا يؤدي النظر البرهاني إلىٰ مخالفة ما ورد به الشرع: فإنَّ الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»(٣).

وينبغي للناظر -عند ابن رشد- أن يتهم فهمه فيما يظهر له فيه التعارض، ولذلك يوصيه، فيقول: «أما وقد وقع التصريح؛ فالصواب: أنْ تعلم الفرقة من الجمهور التي ترىٰ أنَّ الشريعة مخالفة للحكمة أنَّها ليست مخالفة لها، وكذلك الذين يرون أنَّ الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنَّها ليست مخالفة، وذلك بأن يَعرف

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة»، (ص/ ٩٩).

(٢) «فصل المقال»، (ص/ ٨٩).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٩٦). وانظر: «الكشف عن مناهج الأدلة»، (ص/ ١٥٢).

كل واحد من الفريقين أنَّه لم يقف علىٰ كنهها بالحقيقة، أعني: كنه الشريعة، ولا علىٰ كنه الحكمة»[1].

وبناءً علىٰ تقرير هذه الحقيقة من عدم التعارض يوجب ابن رشد النظر في كتب الفلسفة؛ لأنَّه لا داعي للمنع، فيقول: «فقد تبيَّن من هذا أنَّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع؛ إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه»[2].

ويختم ابن رشد تقريره بأنَّ هذا الجمع بين الحكمة والشرع لا ينبغي أن يُصرح به للجمهور، بل ينبغي أن يُقَرُّوا علىٰ الظاهر، فيقول: «ينبغي أن يُقر الشرع علىٰ ظاهره ولا يُصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة؛ لأنَّ التصريح بذلك تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز»[3].

علىٰ هذا النحو يُقرر ابن رشد مبدأ التوفيق؛ إلَّا أنَّ البعض نحىٰ إلىٰ تفسير هذا المبدأ عند ابن رشد بغير ما يدل عليه كلامه، ومنهم الطاهر ابن عاشور؛ فقد نقل رأي ابن رشد في كتابه **«الفصل من القول بالتوفيق بين الحكمة (الفلسفة) وبين معاني القرآن»**، ثم قال:

«ولا شكَّ أنَّ الكلام الصادر عن علَّام الغيوب -تعالىٰ وتقدس- لا تُبنىٰ معانيه علىٰ فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم، وكانت الآية لها اعتلاق بذلك؛ فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه. وذلك يختلف باختلاف المقامات، ويبنىٰ علىٰ توفر الفهم، وشرطه أن لا يخرج عمَّا يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلَّا بدليل، ولا يكون تكلُّفًا بيِّنًا، ولا خروجًا عن المعنىٰ الأصلي حتىٰ لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية»[4].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٥٢).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٩٣).

(٣) «الكشف عن مناهج الأدلة»، (ص/ ١٥١).

(٤) «التحرير والتنوير»، (١/ ٤٥).

ثم ذكر كلام ابن العربي في إنكار التوفيق بين الفلسفة ومعاني القرآن، فقال: «وذهب ابن العربي في «العواصم» إلىٰ إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية، ولم يتكلم علىٰ غير هاته العلوم، وذلك علىٰ عادته في تحقير الفلسفة لأجل ما خولطت به من الضلالات الاعتقادية، وهو مفرط في ذلك مستخف بالحكماء»[1].

ثم ذكر مراتب العلوم من حيث علاقتها بالقرآن، فجعل (الحكمة) الفلسفة من العلوم التي تزيد المفسر علمًا[2].

ويظهر من خلال تقرير ابن عاشور أنَّ ما يقصده ليس هو الذي يقصده ابن رشد، فابن رشد يرىٰ أنَّ الفلسفة لا تعارض القرآن؛ لأنَّها جاءت لمخاطبة الجمهور، وعليه؛ فكثيرٌ من حقائقه ليست مطابقة للواقع، بل هي مجرد مثالات للحق خاطبهم بها الشارع؛ لأنَّهم لا يطيقون أكثر من ذلك.

وأمَّا الطاهر بن عاشور؛ فقد فسَّر كلامه علىٰ نحو آخر، وهو عدم معارضة القرآن لِمَا ثبت أنَّه استنباط صحيح في نفس الأمر؛ لأنَّ الحق لا يعارض الحق، وهي قاعدة صحيحة، لكنَّها ليست محل البحث، وإنَّما محل البحث مع الفلاسفة في حقيقة الخطاب القرآني، وأنَّه تخييل، وفي صحة المقولات الفلسفية التي يدعون عدم معارضتها للقرآن، فلا يصح أن تجعل الدعوىٰ هي الدليل، فيُقال: إنَّ مقولات الفلاسفة حق، ولذلك لا ينبغي إنكار تأييد القرآن لها؛ لأنَّ المقابل ينازع في هذه المقدمة، ويدعي بطلان المقولات الفلسفية التي اختصوا بها.

---

(١) المصدر السابق، (١/ ٤٥ - ٤٧).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٤٥).

الموقفُ الثاني

الفصلُ بين الشريعةِ والفلسفةِ

حمل أبو سليمان السجستاني (ت: ٣٨٠هـ) لواء هذا الموقف الذي ظهر كرد فعل علىٰ الموقف السابق وتحديدًا علىٰ موقف (إخوان الصفا)، حيث يحكي أبوحيان التوحيدي في الليلة السابعة عشرة من كتابه «**الإمتاع والمؤانسة**»[1] أنَّه حمل عددًا من رسائلهم إلىٰ أستاذه السجستاني، فيقول: «وحملت عدة منها إلىٰ شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني، وعرضتها عليه، ونظر فيها أيامًا واختبرها طويلًا؛ ثم ردها علي، وقال: تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنَّوا وما أطربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا فلفلوا؛ ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يُستطاع؛ ظنَّوا أنَّهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة -التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطىٰ والمقادير وآثار الطبيعة، والموسيقىٰ التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات- في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة».

ثم يذكر أنَّ هذه المحاولة ليست ممكنة، وأنَّ ثمة من حاول قبلهم وما استطاع، فيقول: «وهذا مرام دونه حدد؛ وقد توفر علىٰ هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدَّ أنيابًا، وأحضر أسبابًا، وأعظم أقدارًا . . . = فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أملوه، وحصلوا علىٰ لوثات قبيحة، ولطخات فاضحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة».

ثم يذكر أبوحيان أنَّ البخاري أبا العباس سأله عن سبب عدم إمكانية ذلك، فقال: «ولـم ذلك أيُّها الشيخ؟».

---

(١) «الإمتاع والمؤانسة»، (٢/ ٢-٢٣).

فأجابه السجستاني بما يُعد تأصيلًا لموقفه في القول بعدم إمكانية الوصل بين الشريعة والفلسفة من وجهة نظر فلسفية لا فقهية، وقد بنىٰ جوابه علىٰ أمور:

(١) أنَّ مضمون الشريعة مختلف عن مضمون الفلسفة: يقول في ذلك: «إنَّ الشريعة مأخوذة عن الله ﷻ بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، علىٰ ما يوجبه العقل تارة، ويجوِّزه تارة، لمصالح عامة متقنة، ومراشد تامة مبينة؛ وفي أثنائها ما لاسبيل إلىٰ البحث عن علِّته، والغوص فيه، ولا بُدَّ من التسليم للداعي إليه، والمنبه عليه؛ وهناك يسقط (لِمَ) ويبطل (كيف) . . . لأنَّ هذه المواد عنها محسومة، واعتراضات المعترضين عليها مردودة، وارتياب المرتابين فيها ضار . . وهي متداولة بين متعلق بظاهر مكشوف، ومحتج بتأويل معروف؛ وناصر باللغة الشائعة، . . . وراجع إلىٰ البرهان الواضح، ومتفقة في الحلال والحرام، ومستند إلىٰ الأثر والخبر المشهورين بين أهل الملة، وراجع إلىٰ اتفاق الأمة . . .

ليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك . . . ولا حديث تشاؤمها وتيامنها، وهبوطها وصعودها ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر في آثارها . . . ولا حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء . .».

(٢) أنَّ الأمة اختلفت في أشياء كثيرة في الدين عقديًا وفقهيًا، ولم يذهب أحد للفلسفة ليجد فيها جوابًاعن تلك الاختلافات، ممَّا يدل علىٰ أنَّ الشريعة تامة لا تحتاج إلىٰ الفلسفة، يقول في ذلك: «ولقد اختلفت الأمة ضروبًا من الاختلاف في الأصول والفروع، وتنازعوا فيها فنونًا من التنازع في الواضح والمشكل من الأحكام، والحلال والحرام . . . فما فزعوا في شيء من ذلك إلىٰ منجم ولا طبيب ولا منطقي ولا مهندس ولا موسيقي . . . لأنَّ الله -تعالىٰ- تمَّم الدين بنبيه ﷺ، ولم يحوجه بعد البيان الوارد بالوحي إلىٰ بيان موضوع بالرأي . . .».

(٣) أنه لو كان هذا الجمع ممكنًا لنبهت الشريعة إلىٰ ذلك، يقول في هذا الوجه: «ولو كانت هذه جائزة وممكنة؛ لكان الله -تعالىٰ- نبَّه عليها، وكان صاحب الشريعة يقوِّم شريعته بها، ويكملها باستعمالها ويتلافىٰ نقصها بهذه الزيادة التي يجدها في غيرها، أو يخص المتفلسفين علىٰ إيضاحها بها، ويتقدم إليهم بإتمامها . . . بل نهىٰ

عن الخوض في هذه الأشياء، وكرَّه إلىٰ الناس ذكرها، وتوعَّدهم عليها . . .».

(٤) **أنَّ مرتبة النبي فوق مرتبة الفيلسوف، فكيف يجعل خطاب الفيلسوف علىٰ قدم المساواة مع خطاب الأنبياء**، يقول في هذا الوجه: «وبالجملة النبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي؛ وعلىٰ الفيلسوف أن يتبع النبي، وليس علىٰ النبي أن يتبع الفيلسوف؛ لأنَّ النبي مبعوث، والفيلسوف مبعوث إليه».

والنتيجة التي يريد أن يخلص إليها السجستاني هي أنَّ «الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من جنس فنِّ الفلسفة»، «فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل؟ . . . فعلىٰ هذا كيف يسوغ لإخوان الصفا أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة؟».

وموقف السجستاني من قانون الوصل بين الشريعة والفلسفة ليس فرعًا عن موقف معارض للفلسفة، كما يمكن أن يتبادر إلىٰ الذهن، بل كان السجستاني من أنصار الفلسفة، ولهذا نقل التوحيدي عن أبي سليمان ما يدفع ذلك من قوله: «إنَّ أبا سليمان يقول: إنَّ الفلسفة حقٌّ، لكنَّها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حقٌّ، لكنَّها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه . . . من أراد أن يتفلسف؛ فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب عليه أن يُعرد بعنايته عن الفلسفة»[(١)].

ويختم التوحيدي كلام أستاذه السجستاني بما يشير إلىٰ أنَّه لقي معارضات وانتقادات، فيقول: «وطريقته هذه التي اجتباها مكتنفة بمعارضات واسعة، وعليها مداخل لخصمائه، وليس يفي كل أحد بتلخيصه لها؛ لأنَّه قد أفرز الشريعة من الفلسفة، ثم حث علىٰ انتحالهما معًا، وهذا شبيه بالمناقضة»[(٢)].

---

(١) «الإمتاع والمؤانسة»، (٢/ ١٨).

(٢) المصدر السابق، (٢/ ٢٣).

(٢)

المنهج التأويلي المشائي

(الفصل بين الظاهر والتأويل)

المنهج المشائي هو الذي ينتسب للفلسفة المشائية، وهي الفلسفة التي تنتمي إلىٰ أرسطو، وتجعل مصدر المعرفة عندها: المعرفة العقلية والبحثية[1].

وقد سميت بالمشائية: لأنَّ أرسطو كان من عادته أن يلقي دروسه وهو يمشي وهم يسيرون حوله[2]، وتسميتها بالمشائية لا يعني أنَّه لم يدخل علىٰ أتباعها مواد فلسفية أجنبية عن فلسفة أرسطو، بل المقصود هو الانتماء والمنهج العام، وإلَّا فإنَّ الفارابي وابن سينا قد دخلت عليهم مواد فلسفية أخرىٰ، والتي يعتبرها ابن رشد نظرية دخيلة علىٰ فلسفة أرسطو أدخلها الفارابي وابن سينا[3].

الرؤية التأويلية المشائية في طورها الأول (الكندي):

تقترب الرؤية التأويلية للتوفيق بين الشريعة والفلسفة التي بدأها الكندي في مبادئها العامة من منهج المعتزلة الكلامي، **حيث إنَّه اعتمد في توفيقه علىٰ أساسين:**

(١) استخدام المقاييس العقلية بشكلها الفلسفي.

(٢) استخدام التأويل اللغوي في الربط بين معاني القرآن والمقاييس العقلية.

فقد ذكر بداية رسالته إلىٰ أحمد بن المعتصم أنَّها جواب يوضح فيه كيف فُسِّر قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦] بالمقاييس العقلية، فيقول: «فهمت

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، (٧/ ٣٨٤).

(٢) «تاريخ الفلسفة اليونانية»، يوسف كرم، (ص/ ١١٣).

(٣) «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٢٥١).

افهمك الله . . . ما ذكرت من محبتك . . . لوجدان ما فُسّر به قول الله -جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه- : ﴿وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦] بمقاييس عقلية»[١]. ومن هذا النص يُفهم أنَّه سيفسر هذه الآية بالمنهج العقلي، ويعني بذلك: المنهج الفلسفي كما يتبين من خلال رسالته.

وسيذكر الكندي في مستهل بيانه لتفسير هذه الآية أنَّ سبب عدم تقبل مجموعة -ممَّن يصفهم بضعف تمييزهم- لهذه الطريقة في تأويل النص هو جهلهم بسعة معاني لغة العرب، يقول في ذلك: «فأمَّا من آمن برسالة محمد ﷺ، وصدقه، ثم جحد ما أتىٰ به وأنكر ما تأوَّل ذوو الدين والألباب ممَّن أخذ عنه -صلوات الله عليه-، فظاهر الضعف في تمييزه ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية؛ فإنَّها عامة في كل لغة؛ فإنَّ اللغة العربية أنواعٌ كثيرة من تشابه الأسماء، حتىٰ إنَّ الاسم الواحد ليوضع علىٰ الضدين جميعًا»[٢].

ثم ابتدأ بيانه لمعنىٰ هذه الآية ببيان معنىٰ السجود في اللغة، فقال: «والسجود في لغة العرب يقال . . .»[٣].

ويقول في معرض بيانه لقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]: «أي: إنَّما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد . . . إذ ليس مخاطبًا؛ فإنَّ هذا في لغة العرب المخاطبين بهذا القول بيّن مستعمل، فإنَّما خوطبوا بعادتهم في القول فإنَّ العرب تستعمل للشيء في الوصف ما ليس له في الطبع كقول امرئ القيس بن حجر الكندي:

فقلت له لما تمطىٰ بصلبه وأردف أعجازًا وناء بكلكل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

والليل لا يُقال له ولا يخاطب، ولا له صلب ولا أعجاز، ولا كلكل ولا نهوض؛

---

(١) «رسائل الكندي»، (ص/ ٣٧٦).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٥).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٥).

وإنَّما معناه: أنَّه أحب أن يصبح»[1].

ولما فسر قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦] بأنَّها طائعة لأمر الله -سبحانه-، وبين ذلك من جهة لغة العرب = انتقل لتأييد هذا التفسير بالأدلة الفلسفية، فقال: «فإذا تقدَّم ما أردنا تقديمه من هذا القول، فننتقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلىٰ من العالم بجميع أشخاصه، أنَّه حيٌ مميزٌ؛ ليتضح أنَّه مطيع طاعة اختيارية، **بأقوال منطقية ظاهرة الإيضاح**»[2].

وقد ذُكرت عن الكندي قصة يُفهم منها عدم ضلوعه في اللغة، فقد روىٰ الأنباري أنَّ الكندي المتفلسف ركب إلىٰ المبرد، وقال: إنِّي أجد في كلام العرب حشوا، أجد العرب تقول: «عبد الله قائمٌ»، ثم تقول: «إنَّ عبد الله قائمٌ»، ثم تقول: «إنَّ عبد الله لقائمٌ»، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: «عبد الله قائمٌ» إخبار عن قيامه، وقولهم: «إنَّ عبد الله قائمٌ» جواب عن سؤال سائل، وقولهم: «إنَّ عبد الله لقائمٌ» جواب عن إنكار منكر لقيامه[3].

وهذه القصة لا يمكن الجزم بصحتها، خصوصًا أنَّها واردة من دون توثيق، كما أنَّها من الممكن أن تُقال في سياق الخصومة العقائدية.

الرؤية التأويلية المشائية في طورها الثاني (نظرية التأويل التخيلي) (الفارابي/ ابن سينا/ ابن رشد):

تعتبر النظرية التي قُدمت في هذا الطور تحولًا جذريًا في عملية التوفيق التأويلية، من حيث طبيعة الأسس التي بُنيت عليها، فنحن أمام أسس جديدة كليًا، فالكندي يتفق مع الفارابي وابن سينا وابن رشد في الإطار العام وهو عدم التعارض بين الفلسفة وبين ما جاء به الأنبياء، لكنَّهم يختلفون بعد ذلك في أسس النظرية، حيث يقترب منهج الكندي من منهج المتكلمين لكن تطبيقاته فلسفية، أمَّا منهج الفارابي ومَن معه فينبني علىٰ نظرية جديدة تعتمد (التخييل) كمبدأ تأويلي في عملية التوفيق، يقوم علىٰ أنَّ طبيعة الخطابين (القرآني) و(الفلسفي) مختلفة، ولكل واحد منهما جمهوره الخاص،

(١) «رسائل الكندي»، (ص/ ٣٧٦).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٧).

(٣) «دلائل الإعجاز»، الجرجاني، (ص/ ٢٢٦، ٢٢٧)، و«مفاتح الغيب»، الرازي، (٢/ ٣٤).

فنظريتهم تُبنىٰ علىٰ أساس (**الوصل بين الشريعة والفلسفة من خلال الفصل خطاب الخاصة وخطاب العامة**)، أي: الفصل ما بين خطاب الجمهور الذي يتمثل في (الظاهر) وخطاب الخاصة الذي يتمثل في (التأويل).

وهذا لا يتعارض مع نقد المشائين لمسلك التأويل عند المتكلمين، فهم مع التأويل، لكن وفق طريقتهم الخاصة، **فهم يفارقون المتكلمين في الموقف من التأويل في جهتين**:

في الموقف من الظاهر، فالمشاءون يرون الظاهر لعامة الناس مرادًا، والله أراد أن يعتقدوا هذا الظاهر؛ لأنَّه الأنفع لهم، وإن كان لا يعبر عن الحقيقة، ولذلك لا ينبغي تأويله لهم، بينما يرىٰ المتكلمون في النصوص التي يتأولونها أنَّها جاءت لتقرير الحق؛ ولذلك فإنَّ ظاهرها غير مراد، ولا بُدَّ إمَّا من تأويلها، أو اعتقاد عدم ظاهرها وتفويض أمرها إلىٰ الله، يقول في ذلك الفارابي: «فأخذت صناعة الكلام تلك المثالات والخيالات علىٰ أنَّها هي الحق، والتمست تصحيحها بالأقاويل . . . فأخذ صاحب الكلام في ملته مثالاته تلك علىٰ أنَّها هي الحق، صار ما تنظر فيه صناعة الكلام في هذه الملة أبعد عن الحق من الأولىٰ؛ إذ كان إنَّما يلتمس تصحيح مثال الشيء الذي ظُنَّ أنَّه حق أو مموه أنَّه حق»[1].

وفي الموقف من التأويل، فالمشاءون يرون التأويل هو اعتقاد أنَّ هذه الظواهر مجرد خيالات ورموز، لكن هذا الاعتقاد إنَّما هو للخاصة غير مراده؛ وبالتالي فإنَّهم يفصلون ما بين الظاهر والتأويل، فالظاهر للعامة، والتأويل وهو اعتقاد أنها مجرد تخييل غير مراده به الظاهر فهو اعتقاد الخاصة.

وبالتالي؛ فإنَّهم ينتقدون المتكلمين من جهتين:

من جهة عدم اطرادهم في التأويل حيث اقتصروا في التأويل علىٰ باب الصفات ومنعوه في باب المعاد، بينما يرىٰ هؤلاء اطراد التأويل في البابين جميعًا.

ومن جهة أنَّهم لم يفرقوا بين الخاصة والعامة، فجعلوا ظاهر النصوص في أبواب الصفات لا يجوز اعتقادها للعامة والخاصة، وإنَّما يجب اعتقاد خلاف هذا الظاهر

(١) «الحروف»، الفارابي، (ص/ ١٣١، ١٣٢).

للجميع، إمَّا تأويلًا أو تفويضًا، بينما يرىٰ الفلاسفة المشاءون أنَّ العامة يُقَرُّون علىٰ الظاهر، وأمَّا الخاصة؛ فهم الذين يأخذون بالتأويل الذي يتمثل في (التخييل).

وهل هذه الخيالات والرموز تستبطن داخلها حقيقة للخاصة لا بُدَّ من اعتقادها؟ . . . هذا ما نؤجل الجواب عنه إلىٰ القادم من كلامنا.

وقد تشكَّلت هذه النظرية التخيلية علىٰ مرحلتين: مرحلة التأسيس ثم مرحلة التطوير والإتمام.

أوَّلًا: مرحلة التأسيس علىٰ يد (الفارابي وابن سينا): فقد أسس كلٌّ منهما عملية التوفيق علىٰ مبدأ واحد هو: **أنَّ النص القرآني له دلالتان: دلالة ظاهرية ودلالة باطنية (تخيلية)، ولا بُدَّ** من الفصل بينهما فالأخذ بها يختلف باختلاف المخاطبين فالدلالة الظاهرية للجمهور، وعليهم أن يعتقدوا ظاهره؛ لأنَّه هو الأنفع لهم، وأمَّا الدلالة التخيلية/ الرمزية فللخاصة.

فبنية الخطاب القرآني لديهم في الأساس هي بنية (تخيلية)، وهذا ما يدعو الفارابي لتحديد طبيعة الخطاب في الفلسفة وطبيعته في الملة، فيقول: «وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين:

إمَّا بطريق البرهان اليقيني، وإمَّا بطريق الإقناع.

ومتىٰ حصل علم الموجودات أو تعلمت:

فإن عُقِلت معانيها أنفسها وأُوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية؛ كان العلم المشتمل علىٰ تلك: (فلسفة).

ومتىٰ عُلِمت بأن تُخُيِّلت بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية، كان المشتمل علىٰ تلك المعلومات تسميه القدماء: (ملة)»[(١)]، ويَخْلُص بعد ذلك إلىٰ نتيجة يقول فيها: «وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولًا ومتصورًا؛ فإنَّ الملة تعطيه متخيلًا، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه؛ فإن الملة تقنع»[(٢)].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٨٤).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٨٥).

وبهذا التقرير يُعْرَفُ أنَّ طبيعة الفلسفة -عند الفارابي-: التقرير البرهاني العقلي اليقيني، وطبيعة الملة: التخييل.

ويوافقه علىٰ هذا المبدأ ابن سينا، فيشير إلىٰ أن مبادئ الفلاسفة قد جاءت عند أرباب الملة، لكنه يحدد طريقة إيرادهم لهذه المبادئ، فيقول: «ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية علىٰ سبيل التنبيه»[1].

ويذكر طبيعة خطاب الشرائع، فيقول: «إنَّ الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربًا ما يفهمون إلىٰ أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كانت غير ذلك لَمَا أغنت الشرائع البتة؛ فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟!»[2].

وإذا كان هذا المبدأ الأساسي في قانون التأويل الفلسفي يتعلق بالنص المرسل (القرآن)، فقد دعم كلٌّ من الفارابي وابن سينا هذا المبدأ بتأسيس أمرين، واحد يتعلق بالمرسل (النبي)، والثاني يتعلق بالمستقبل (الجمهور).

الأساس الأول: تحديد مواصفات المرسل (= النبي):

فإذا كانت طبيعة الرسالة هي التخييل؛ فهذا يعني أنَّ من خصائص مَن يأتي بها وهو النبي أن يكون لديه جودة في التخييل يستطيع بها أن يضمن كلامه خيالات ومثالات للحق الذي يدعو إليه، فالفارابي يُبين عمل واضع النواميس وهو التَّخَيُّل واختراع الألفاظ المناسبة لهذه الخيالات، فيقول: «علىٰ أنَّ واضع النواميس يتخيل أيضًا هذه الأشياء، وليست المتخيلات له ولا المقنعات فيه؛ بل يقينية له، **وهو الذي اخترع المتخيلات والمقنعات** لا ليمكن بها تلك الأشياء في نفسه علىٰ أنَّه ملكة له؛ إنَّما علىٰ أنَّها متخيل وإقناع لغيره ويقين له، وعلىٰ أنَّها ملة وله فلسفة»[3].

ويتفق معه ابن سينا، الذي ألَّف رسالة خاصة في هذا الموضوع بعنوان: «**في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم**». يؤسس فيها أنَّ للأنبياء رموزًا وأمثالًا تحتاج إلىٰ

---

(١) «الطبيعيات من عيون الحكمة»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، (ص/ ١٢).

(٢) «الأضحوية»، ابن سينا، (ص/ ١٠٣).

(٣) «تحصيل السعادة»، الفارابي، (ص/ ١٩١).

تأويل وتفسير، ويذكر: «أنَّ المشترط علىٰ النبي أن يكون كلامه رمزًا وألفاظه إيماء»[1].

وقد بُني هذا الأساس علىٰ تحديد مهمة الأنبياء، فلما كان القصد من بعثهم إيصال الحقائق الإلهية، وكان الناس يختلفون في إدراك هذه الحقائق، وكان أغلب الناس هم من طبقة العوام من جهة الفهم والإدراك، وكان أفضل الطرق لبيان هذه الحقائق لهم تشبيهها بالمحسوسات وتمثيلها لهم حتىٰ يسهل علىٰ أذهانهم الإيمان بها = كانت أهم خصيصة ينبغي توافرها في النبي هي جودة التخييل والتمثيل.

الأساس الثاني: تحديد طبيعة المستقبل (=الجمهور):

هذا الاشتراط لـ(التخييل) في وصف النبوة، وجعل خطابها مبنيًا علىٰ ذلك إنَّما كان في الأساس من أجل طبيعة الجمهور الذي يتلقىٰ هذا الخطاب، وهو جمهور لا يتناسب معه إلَّا التخييل والتمثيل، يقول في ذلك الفارابي: «فالطرق الإقناعية والتخيلات إنَّما تستعمل إذن في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن، وطرق البراهين اليقينية . . . تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيًا»[2].

ويقول في سياق آخر: «إنَّ تلك الأمة ليس سبيلها أن تُعَلم صريح الحق ولا الأمور النظرية كما هي، بل سبيلها بحسب فِطَرِ أهلها، أو بحسب الغرض فيها أو منها لا تطلع علىٰ الحق نفسه بل إنَّما تؤدب بمثالات الحق فقط»[3].

وقد استخدم المقدسي (أحد أفراد مجموعة إخوان الصفا) تحليل طبيعة جمهور الشريعة وجمهور الفلسفة كواحد من دفاعاته في وجه الهجوم الذي تلقوه لرغبتهم الجمع بين الشريعة والفلسفة، يقول في ذلك: «إنَّما جمعنا بين الفلسفة والشريعة؛ لأنَّ الفلسفة معترفة بالشريعة، وإن كانت الشريعة جاحدة لها؛ وإنَّما جمعنا بينهما لأنَّ الشريعة عامة، والفلسفة خاصة، والعامة قوامها بالخاصة، كما أنَّ الخاصة تمامها بالعامة، وهما متطابقان إحداهما علىٰ الأخرىٰ . . .»[4].

---

(١) «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، (ص/ ٩٧).

(٢) «تحصيل السعادة»، (ص/ ١٨١).

(٣) «الحروف»، (ص/ ١٥٧).

(٤) «الإمتاع والمؤانسة»، (٢/ ١٢).

ويُصرح ابن سينا بالفئة المستهدفة من خطاب الأنبياء، فيقول: «أمَّا أمر الشرع، فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أنَّ الشرع والملل الآتية علىٰ لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة»[1].

ويرىٰ أنَّ تكليف النبي بالبيان للعامة هو تكليف بما لايطاق، فيقول: «ولعمري لو كلف الله رسولًا من الرسل أن يُلقي حقائق هذه الأمور إلىٰ الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم . . . لكلفه شططًا، وأن يفعل ما ليس في قدرة بشر»[2].

ومن أجل ذلك كانت مهمة البيان للأنبياء -عنده- هي في هذه الحدود (التخيلية)، فيقول: «بل يجب أن يعرفهم جلالة الله -تعالىٰ- وعظمته، برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويلقي إليهم مع هذا القدر أعني: أنَّه لا نظير له ولا شبه ولا شريك»[3].

ما ينتهي إليه ابن سينا؛ أنَّ التصريح بالحقيقة في موضوع التوحيد ممتنع علىٰ الجمهور؛ لأنَّه خطاب لا يتناسب معهم، فيقول: «ثم من المعلوم الواضح أنَّ التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد ممتنع إلقاؤه إلىٰ الجمهور، ولو ألقي هذا علىٰ الصورة إلىٰ العرب العاربة أو المستعربة لتسارعوا إلىٰ العناد . . . ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلىٰ هذا المهم شيء، ولا أتىٰ بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل»[4].

وبالتالي يخرج ابن سينا بمنهج عام في تأويل النص يقول فيه: «إنَّ الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربًا ما يفهمون إلىٰ أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كانت غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة؛ فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟!»[5].

---

(١) «الأضحوية»، (ص/ ٩٧).
(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٠٢).
(٣) «النجاة»، (ص/ ٧١٢).
(٤) «الأضحوية»، (ص/ ٩٧، ٩٨).
(٥) المصدر السابق، (ص/ ١٠٣).

ويخلص ابن سينا في تقرير منهج التأويل إلىٰ أمرين:

(١) أنَّ ظاهر الشريعة غير مراد وليس بحجة.

(٢) أنَّه لا يصح تأويل هذا الظاهر بالمجاز والاستعارات حتىٰ يُبْعَد عنه ما يُوهم ظاهره التشبيه؛ لأنَّ هذا الظاهر جاء مقصودًا لإفهام العامة وتقريب الأمور لهم لا أنَّه هو الحق في نفس الأمر.

ولما قرَّر ابن سينا أنَّ الشريعة جاءت بما يدلُّ علىٰ التشبيه والتمثيل لتقريب الحقائق للجمهور، انتقد طريقة المتكلمين وأنَّهم لم يفطنوا لهذا المبدأ وظنوا أنَّ الشريعة جاءت ببيان حقائق العقائد في نفس الأمر، فواجهتهم مشكلة الآيات التي ظاهرها يوجب التشبيه، فذهبوا يتأولونها بالمجاز والاستعارة، يقول في ذلك: «ولبعض الناس أن يقولوا: إنَّ للعرب توسعًا في الكلام ومجازًا، وإن ألفاظ التشبيه مثل اليد والوجه والإتيان في ظلل من الغمام والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب صحيحة، ولكن هي مستعملة استعارة ومجازًا»[(١)].

فهذه حجة المتكلمين في تأويل النصوص التي ظاهرها -عندهم- يوجب التشبيه، فيجيبهم ابن سينا بجواب حاصله أنَّ هذه الطريقة إن صحت في بعض الآيات؛ فلا يمكن أن تصح في البعض الآخر، فيقول: «والمواضع التي يُوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز علىٰ غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها تصلح أن تستعمل علىٰ هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس ولا تدليس»[(٢)]، ثم يورد أمثلة لا يمكن أن يجري فيها هذا المنهج، فيقول: «وأمَّا قوله -تعالىٰ-: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله -تعالىٰ-: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] علىٰ النسبة المذكورة وما يجري مجراه، فليس ممَّا تذهب الأوهام فيه البتة إلىٰ أنَّ العبارة استعارة أو مجاز»[(٣)]، ثم يذكر لازمًا خطيرًا لهم في هذه الآيات، فيقول: «فإن كان أريد فيها ذلك إضمارًا؛ فقد رضي بوقوع

---

(١) «الأضحوية»، (ص/ ٩٨، ٩٩).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٩٩).

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الغلط والشبهة، والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحًا»[1].

ولمَّا كان هذا اللازم -وهو الرضا بوقوع الغلط والشبهة- قد يلزم ابن سينا؛ بَيَّن أنَّه لا يرىٰ أنَّ هذا الظاهر هو الحق في نفس الأمر بخلاف المتكلمين.

وينتهي ابن سينا إلىٰ إلزام المتكلمين بإلزامين اثنين:

الأول: إن كان القرآن جاء لبيان الحقيقة في التوحيد، وزعمتم أنَّ هذه الآيات التي تأولتموها علىٰ خلاف الظاهر مع أن الله يريد منهم اعتقاد ما فيها بعد تأويلها بالمجاز = فأين النصوص الصريحة الواضحة في التوحيد الخالص، يقول في ذلك: «ثم هب أنَّ هذه كلها مأخوذة علىٰ الاستعارة، فأين النصوص التوحيدية المشيرة إلىٰ التصريح بالتوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم؟! . . . وأين الإشارة إلىٰ الدقيق من المعاني المستندة إلىٰ علم التوحيد مثل أنَّه عالم بالذات أو عالم بعلم؟!»[2]، ثم يجعلهم بين خيارين، فيقول: «فإنَّه لا يخلو إمَّا أن تكون هذه المعاني واجبًا تحققها وإتقان المذهب الحق فيها، أو يسع الصدوف عنها، وإغفال البحث فيها»[3].

فإن اختاروا الخيار الثاني، فيقول لهم: «فجلُّ مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف، وعنه غنية»[4].

وإن اختاروا الخيار الأول، فيقول لهم: «فواجب أن يكون ممَّا صرح به في الشريعة، وليس التصريح المعمىٰ أو المتلبس، أو المقتصر فيه علىٰ الإشارة والإيماء؛ بل التصريح المستقصىٰ فيه والمنبه عليه، والموفي حق البيان والإيضاح»[5].

ثم يعلل سبب هذا الإيضاح بأنَّ هذا الذي تذكرونه لا يطيقه المبرزون من الناس فكيف بالعوام؟! فيقول: «فإنَّ المبرزين المنفقين لياليهم وأيامهم وساعات عمرهم علىٰ تمرين أذهانهم . . . بسرعة الوقوف علىٰ المعاني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٩٩، ١٠٠).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٠٠).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المعاني إلىٰ فضل إيضاح وشرح عبارة، فكيف غُشْم العبرانين وأهل الوبر من العرب؟!»[1].

الثاني: أنَّ كتب الله الأخرىٰ غير القرآن تدل علىٰ عدم صحة هذا المنهج في التأويل يقول في ذلك: «ثم هب الكتاب العربي جائيًا علىٰ لغة العرب، وعادة لسانهم من الاستعارة والمجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني كله، وهو من أوله إلىٰ آخره تشبيه صرف؟!»[2].

هذا التوافق بين الفارابي وابن سينا هل كان مطردًا في عموم تناولهما لهذه النظرية؟

يطرح ابن تيمية فارقًا دقيقًا بينهما هو: أنَّ الفارابي يقول: بأنَّ الأنبياء لم يعرفوا الحق في نفس الأمر، بل خَيَّلوا وتخيلوا، وأمَّا ابن سينا؛ فإنَّه يقول: إنَّهم علموا لكنَّهم لم يُبينوا ذلك[3]، يقول في ذلك: «القرامطة والمتفلسفة الذين يظنون أنَّ الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية، وإنَّما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة ويقولون: خاصة النبوة هي التخييل ويجعلون النبوة أفضل من غيرها عند الجمهور لا عند أهل المعرفة، كما يقول هذا ونحوه الفارابي وأمثاله مثل مُبَشِّر بن فاتك وأمثاله من الإسماعيلية.

وآخرون يعترفون بأنَّ الرسول علم الحقائق لكن يقولون: لم يُبينها، بل خاطب الجمهور بالتخييل، فيجعلون التخييل في خطابه لا في علمه كما يقول ذلك ابن سينا وأمثاله»[4].

وهذا الفارق الذي ذكره ابن تيمية فيما يتعلق بالفارابي تُشكل عليه بعض نصوص الفارابي، والتي يفهم منها أنَّ الأنبياء قد عرفوا الحقيقة، كما في قوله: «**فإذا احتاج واضع الملة إلىٰ أن يجعل لها أسماء فإمَّا أن يخترع لها أسماء لم تكن معروفة من قبله، وإمَّا أن ينقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شبهًا بالشرائع التي وضعها**»[5].

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٠٢).

(٣) «الأضحوية»، (ص/ ٩٧، ٩٨).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٩/ ١٥٦).

(٥) «الحروف»، (ص/ ١٥٥).

ويقول كذلك في بيان هذه الحقيقة: «علىٰ أنَّ واضع النواميس يتخيل أيضًا هذه الأشياء، وليست المتخيلات له ولا المقنعات فيه؛ بل يقينية له، **وهو الذي اخترع المتخيلات والمقنعات** لا ليمكن بها تلك الأشياء في نفسه علىٰ أنها ملكة له؛ إنَّما علىٰ أنها متخيل وإقناع لغيره ويقين له، وعلىٰ أنها ملة وله فلسفة»[1].

المرحلة الثانية: مرحلة التكميل والتطوير (ابن رشد):

يتابع ابن رشد ذات النظرية التأويلية لمنهج التخيل، ويقيمها علىٰ الأساس ذاته الذي بنىٰ عليه الفارابي وابن سينا قانون التأويل وهو أنَّ **دلالة النص القرآني تختلف باختلاف المخاطبين، ويلزم الفصل بينهما، فهي للجمهور ظاهرية عليهم أن يعتقدوا ظاهره؛ لأنَّه هو الأنفع لهم، وأمَّا للخاصة فدلالته تخيلية/** رمزية، فيقسم ابن رشد الشريعة إلىٰ ظاهر وباطن، في قوله: «انقسم الشرع إلىٰ ظاهر وباطن:

فإنَّ الظاهر: هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني.

والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلَّا لأهل البرهان»[2].

ويذكر أنَّ الخطاب الفلسفي والذي يسميه (الأقاويل البرهانية) يتصف بـ(العُسر) و«الحاجة في ذلك إلىٰ طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها»[3].

أمَّا الجمهور فطبيعة خطابهم التخييل، ويصفهم ابن رشد بأنَّهم «لا يقع لهم التصديق إلَّا من قبل التخيل»[4].

ويقول في ذلك: «أمَّا الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلَّا بالبرهان؛ فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلىٰ البرهان ... بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلىٰ التصديق بتلك الأمثال»[5].

---

(١) «تحصيل السعادة»، (ص/ ١٩١).

(٢) «فصل المقال»، (ص/ ١٠٩).

(٣) المصدر السابق ، (ص/ ١١٦).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١١١).

(٥) المصدر السابق، (ص/ ١١٩)، وانظر: «الكشف عن مناهج الأدلة»، (ص/ ١٥٨).

ويقول عن طريقة الشريعة: «ما كانت الحاجة إلىٰ تعريف الجمهور به وكيدة مثّل بأقرب الأشياء شبهًا به»[1].

ولا يجعل ابن رشد هذا التخييل خاصًا بهذا الكتاب، بل هو موجود في غيره من الكتب المنزلة، فيقول: «فإنَّ هذا النوع من التمثيل . . . هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة»[2].

لكن ابن رشد قام بمجموعة أدوار جعلته يدشن لمرحلة جديدة في مسار هذه النظرية، تتلخص هذه الأدوار في أربعة أمور: التطوير، والتكميل، والمخالفة، والنقد:

ففيما يتعلَّق بدور التطوير قام ابن رشد بتطوير عدد من المبادئ التي اعتمدها الفارابي وابن سينا علىٰ نحو أوسع، ومن ذلك ما يتعلَّق بطبيعة الجمهور الذي يتلقىٰ الخطاب القرآني، فالناس من حيث المبدأ في نظر ابن رشد مختلفون في طبيعة إدراكهم للحقائق الإلهية، وفي ذلك يقول: «لمَّا كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق . . . وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلًا عن البرهانية . . . = وجب أن يكون الشرع يشتمل علىٰ جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور.

ولمَّا كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس = كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر»[3].

وهو يبني ذلك علىٰ أن «الناس في الشريعة علىٰ ثلاثة أصناف:

صنف ليس هو من أهل التأويل أصلًا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنَّه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرىٰ من هذا النوع من التصديق.

وصنف من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

وصنف من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة»[4].

---

(١) «فصل المقال»، (ص/ ١٦١).

(٢) «الكشف عن مناهج الأدلة»، (ص/ ١٧٢).

(٣) «فصل المقال»، (ص/ ١١٦، ١١٧).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١١٨).

ثم يُبيِّن حال الصنف الأول -وهو محل البحث- فيقول: «أمَّا الجمهور الذين لا يقدرون علىٰ أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها علىٰ ظاهرها، ولا يجوز أن يُعلموا ذلك التأويل أصلًا»[1].

وإذا كانت تلك طبيعة الجمهور، اقتضىٰ ذلك أن يكون الخطاب الموجه لهم مختلفًا عن خطاب غيرهم، حتىٰ يسهل لهم امتثاله وإدراكه.

والجانب الثاني الذي طوره ابن رشد هو ما يتعلق بآلية تطبيق فكرة التخييل، فيرىٰ أن تطبيقها من جهة قربه وبعده عن المثال المضروب، وعليه يقسم المعاني الموجودة في الشرع إلىٰ صنفين:

الصنف الأول: «أن يكون المعنىٰ الذي صرح به هو بعينه المعنىٰ الموجود بنفسه»[2]، وحكم تأويله عند ابن رشد أن: «تأويله خطأ بلا شكٍّ»[3].

الصنف الثاني: «أن لا يكون المعنىٰ المصرح به في الشرع هو المعنىٰ الموجود، وإنَّما أخذ بدله علىٰ جهة التمثيل، **وهذا الصنف منقسم أربعة أقسام**:

الأول: أن يكون المعنىٰ الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلَّا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة، وليس يمكن أن يتقبلها إلَّا الفطر الفائقة، ولا يعلم أنَّ المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل؛ إلَّا بمثل هذا البعد الذي وصفنا»[4]، وهذا القسم: «تأويله خاص بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين»[5].

الثاني: «أن يكون يُعلم بعلم قريب منه الأمران جميعًا، أعني: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال»[6]، وهذا القسم: «تأويله هو المقصود منه، والتصريح به واجب»[7].

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(2) المصدر السابق، (ص/ ٢٠٥).
(3) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(4) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(5) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(6) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(7) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والثالث: «أن يكون يعلم بعلم قريب أنَّه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد»[1]، ويقول عن حكم تأويله: «في تأويله نظر: لأنَّ هذا الصنف لم يأتِ فيه التمثيل من أجل بعده علىٰ أفهام الجمهور، وإنَّما أتىٰ فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه، وهذا مثل قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وغيره ممَّا أشبه هذا ممَّا يُعلم بنفسه أو بعلم قريب أنَّه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال؛ فإنَّ الواجب في هذا ألَّا يتأوله إلَّا الخواص من العلماء، ويقال للذين شعروا أنَّه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إمَّا أنَّه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون، وإمَّا أن ينقل التمثيل فيه لهم إلىٰ ما هو أقرب من معارفهم أنَّه مثال، وهذا كأنَّه أولىٰ من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك»[2].

الرابع: «أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويُعلم بعلم بعيد أنَّه مثال»[3]، ويقول عن حكمه: «ففي تأويل هذا أيضًا نظر، أعني: عند الصنف الذين يدركون أنَّه مثال إلَّا بشبهة وأمر مقنع؛ إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم»[4].

في هذا التقسيم بيَّن ابن رشد أنَّ مناط التأويل هو قرب المثالات المضروبة وبعدها عن عقل المخاطب وإدراكه، وهو تنظير يصعب تطبيقه؛ إذ القرب والبعد أمر نسبي يختلف من واحد لآخر، وابن رشد نفسه لم يذكر تطبيقًا له، إلَّا في القسم الثالث، ويلاحظ أنَّه لم يكن يستعمله في تأويلاته بنفس هذه التفريعات.

أمَّا دور التكميل، فقد حاول ابن رشد سد مجموعة من الثغرات التي لم يتم سدها في الطرح السابق، وأجاب عن مجموعة من التساؤلات التي لم يتم الجواب عنها، **وأهم ما استكمله ابن رشد هو التالي:**

(١) أنَّه طرح الأساس الدلالي الذي يقوم عليه هذا التخييل، فيحدد ابن رشد طريقة التعامل معه وفق هذه القاعدة -التي تشبه إلىٰ حد كبير قانون المتكلمين- التي تتخذ من اللغة العربية آلية للتأويل، فيقول: «ونحن نقطع أنَّ كل ما دلَّ إليه البرهان، وخالفه

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٢٠٦).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٢٠٥).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ٢٠٨).

ظاهر الشرع؛ أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علىٰ قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشكُّ فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن»[١].

ويقول: «وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدىٰ إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هناك، وإن كان مخالفًا طُلِبَ تأويله»[٢].

(٢) أنَّه حدد من هو المخول بهذا التفسير التخييلي؟ فيذهب إلىٰ أنَّه يختص بأهل البرهان -الذين هم أصحاب النظر الفلسفي- فهم الذين لديهم إمكانية إدراكه، فيقول: «والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلَّا لأهل البرهان»[٣]، بل ويجعل المقصود بالراسخين في العلم -في سورة آل عمران- هم أهل البرهان، ثم يبني علىٰ هذا الاختصاص عدة أمور:

(أ) عدم الإفصاح عن هذا التأويل للعامة، وأنَّ الإفصاح به لهم كفر، يقول في ذلك: «وأمَّا مَن كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها علىٰ ظاهرها، وتأويلها في حقه كفر؛ لأنَّه يؤدي إلىٰ الكفر . . . فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلىٰ الكفر، والداعي إلىٰ الكفر كافر»[٤].

وهو ينتقد تأويلات المتكلمين من هذا الباب، فيقول: «وأشد ما عرض علىٰ الشريعة من هذا الصنف: أنَّهم تأوَّلوا كثيرًا ممَّا ظنوه ليس علىٰ ظاهره، وقالوا: إنَّ هذا التأويل هو المقصود به . . . وقال لجميع الناس: إنَّ فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل»[٥]. ثم يقول عن الطريق الصحيح في مثل هذه الظواهر: «فيجب أن لا يُصرح للجمهور بما يَؤُول عندهم إلىٰ إبطال هذه الظواهر؛ فإنَّ تأثيرها في نفوس الجمهور إنَّما هو إذا حملت علىٰ ظاهرها»[٦].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٩٧).

(٢) «فصل المقال»، (ص/ ٩٧).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٠٩).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١١٣).

(٥) «الكشف عن مناهج الأدلة»، (ص/ ١٤٨، ١٤٩).

(٦) المصدر السابق، (ص/ ١٤١).

(ب) عدم إثبات هذه التأويلات إلَّا في كتب أهل البرهان، وفي هذا يقول: «ولهذا: يجب أن لا تثبت التأويلات إلَّا في كتب البراهين؛ لأنَّها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلَّا من هو من أهل البرهان»[١].

(ج) تقسيم الناس إلىٰ ثلاثة أقسام وهم: الخطابيون، والجدليون، والبرهانيون، وقد سبق مقصوده بهم في الأساس الثاني، وهو تقسيم من أهم ثماره لديه: معرفة من يملكون حق التأويل، ومن لا يجوز في حقهم ذلك[٢].

(د) أنَّ سبب عدم عرض هذه التأويلات للعامة هو صعوبتها وحاجتها لزمن طويل في التعلم، وهذا ما لا يناسب الجمهور[٣].

(٣) أنَّه فصَّل في حكم التأويل: فذكر أنَّ الظواهر التي في القرآن علىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: «ظاهر لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ؛ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ؛ فهو بدعة»[٤].

ويعني ابن رشد بالمبادئ: الإقرار بالله -تبارك وتعالىٰ-، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية، والشقاء الأخروي[٥].

والثاني: «ظاهر يجب علىٰ أهل البرهان تأويله وحملهم إياه علىٰ ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول . . . والسبب في ذلك أنَّ هذا الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلَّا من قبل التخيل»[٦].

والثالث: «صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شكٌّ، فيلحقه قوم ممَّن يتعاطىٰ النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله علىٰ الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطئ

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، (ص/ ١١٨).
(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٣٣).
(٤) «فصل المقال»، (ص/ ١١١).
(٥) المصدر السابق، (ص/ ١٠٨).
(٦) المصدر السابق، (ص/ ١١١).

في هذا معذور: أعني من العلماء»[١]، ومثَّل لهذا الصنف بأمر المعاد، فقال: «الأمر بيِّن أنَّها من الصنف المختلف فيه . . . وأمَّا من كان من غير أهل العلم؛ فالواجب عليه حملها علىٰ ظاهرها، وتأويلها في حقه كفر»[٢].

ويلاحظ في هذا التقسيم أمور:

(أ) أنَّ النوع الثاني منه متفق عليه من حيث وجوب تأويله علىٰ أهل البرهان، ولكنَّهم قد يختلفون في تأويله، كما يقول: «وأهل البرهان، مع أنَّهم مجمعون في هذا الصنف علىٰ أنَّه من المؤول، فقد يختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان»[٣].

ب) أمَّا النوع الثالث؛ فمُخْتَلَفٌ في أصل تأويله، بمعنىٰ: أنَّ محل البحث الأول في هذا النوع هو دخول التأويل في أصله لا في معناه؟

(ج) أنَّ ثمة حالة يجوز فيها التأويل حتىٰ للعامة، وهي التي يعبر عنها ابن رشد بقوله: «إذا كان التأويل ظاهرًا بنفسه: أعني ظهورًا مشتركًا للجميع»[٤].

فإن كان التأويل يشترك الجميع في إدراكه، ولا يصعب علىٰ فئة دون الأخرىٰ؛ فإنَّه سائغ عنده.

❁ ❁ ❁

أمَّا الدور الثالث الذي قام به ابن رشد وهو المخالفة والتجاوز؛ فإنَّه وإن دافع عن الفارابي وابن سينا في مسألة التأويل، وخطَّأ الغزالي في تكفيرهم من أجل التأويلات التي خالفوا فيها الإجماع[٥]. **إلَّا أنَّه لم يكن علىٰ وفاق معهم في كامل التفاصيل، وكان خلافه معهم في الجانبين النظري والتطبيقي:**

ففي الجانب النظري خالفهم في عدة أمور:

---

(١) «فصل المقال»، (ص/ ١١٣).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١١٣، ١١٤).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١١٢).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٢٤).

(٥) «فصل المقال»، (ص/ ١٠١).

(أ) خالفهم في مستوىٰ الدلالة في القرآن: فابن رشد يجعل للنصوص مستويين من الدلالة:

(١) أصول مبادئ الشريعة وهي الإقرار بالله -تبارك وتعالىٰ-، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية، والشقاء الأخروي، فهذه الثلاثة يدل علىٰ الحق فيها أصناف الدلائل الثلاثة (الخطابية، والجدلية، والبرهانية).

(٢) الأشياء التي لا يُستطاع لخفائها أن تُعلم إلَّا بالبرهان، فهذه لم يدل الشرع علىٰ حقيقتها، بل ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلىٰ التصديق بتلك الأمثال[1].

أمَّا ابن سينا؛ فلا يفرق بين دلالة النصوص، بل يجعل دلالة التخييل فيها علىٰ مستوىٰ واحد، فيقول: «فأين النصوص التوحيدية المشيرة إلىٰ التصريح بحقيقة التوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم، المعترف بجلالته علىٰ لسان حكماء العالم قاطبة»[2].

(ب) خالفهم في التفريق بين العلميات والعمليات:

يرىٰ ابن رشد أنَّ التأويل لا يدخل في أبواب الشرائع، وهي التي يُسميها (العمليات) لحصول الإجماع عليها، بينما الأمر مختلف في المسائل النظرية فلم يحصل فيها اتفاق علىٰ عدم تأويلها تأويلًا يخالف ظاهره باطنه، يقول في ذلك: «ونحن نعلم قطعًا أنَّه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أنَّ في الشرع أشياء لا ينبغي أن يَعْلم بحقيقتها جميع الناس، وذلك بخلاف ما عرض في العمليات؛ فإنَّ الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس علىٰ السواء، ونكتفي بحصول الإجماع فيه . . . فهذا كافٍ في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العلميات»[3].

أمَّا ابن سينا؛ فيذهب إلىٰ أنَّ التأويل يدخل في الشرائع والعقائد، ويرىٰ أنَّ حقيقة الشرائع جاءت لتذكر الإنسان بالله وبالمعاد حتىٰ لا ينسىٰ ذلك، فيقول: «ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر الله -تعالىٰ- والمعاد لا محالة، وإلَّا لا فائدة فيها»[4].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٠٩).

(٢) «الأضحوية»، (ص/ ١٠٠).

(٣) «فصل المقال»، (ص/ ١٠٠).

(٤) «النجاة»، ابن سينا، (ص/ ٧١٤).

ويجعل هذه الشرائع نافعة للعامة من هذه الجهة أمَّا الخاصة، فهم من ربهم علىٰ ذُكر، فيقول: «فهذه الأحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله -عز اسمه- في أنفسهم، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك، وإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميعًا ذلك مع انقراض قرن أو قرنين، وينفعهم أيضًا في المعاد منفعة عظيمة، فيما ينزه به أنفسهم علىٰ ما عرفته.

وأمَّا الخاصة؛ فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد»[(١)].

ولمَّا كانت الحكمة هي تذكير الناس بربهم حتىٰ لا ينسوه اطرد ابن سينا في مذهبه، فقال: «وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنَّها فريضة من عند الله -تعالىٰ-، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله -تعالىٰ-، ويعرض عن غيره؛ لكان جديرًا بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ»[(٢)].

وقد بيَّن ابن تيمية هذا الفارق بينهم، وذكر أنَّ أمر ابن سينا ليس مستقرًا في ذلك، فقال: «وأمَّا عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله؛ فإنَّهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وأمَّا العمليات فيقرونها علىٰ ظاهرها، وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلىٰ الإسلام مع أنَّهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لِمَا في قلوبهم من المرض والنفاق، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة، وابن سينا كان مضطربًا في ذلك لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة، وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولىٰ من مخالفتها، وليس هذا موضع تفصيل مقالات الناس ولا يكاد تفصيل الباطل ينضبط»[(٣)].

وقال أيضًا: «وابن رشد ونحوه يسلكون هذه الطريقة؛ ولهذا كان هؤلاء أقرب إلىٰ الإسلام من ابن سينا وأمثاله، وكانوا في العمليات أكثر محافظة لحدود الشرع من أولئك الذين يتركون واجبات الإسلام ويستحلون محرماته»[(٤)].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٧١٦).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٧١٧).

(٣) «بيان تلبيس الجهمية»، (١/ ٢٦٠).

(٤) «منهاج السنة النبوية»، (١/ ٣٥٦).

(ج) خالفهم في التأصيل الشرعي لنظرية التخييل.

يحاول ابن رشد أن يقرب منهج التخييل من منهج الصحابة، فابن رشد بعد أن قسَّم الشريعة إلىٰ ظاهر ومؤول، وجعل الظاهر فرض الجمهور، والمؤول فرض أهل البرهان، استدل علىٰ التفريق في الخطاب بكلام لعلي ﷺ؛ ليستدل به علىٰ أنَّ الجمهور لا يصرح لهم بالتأويل، فقال: «وأمَّا الجمهور ففرضهم فيه حمله علىٰ ظاهره وترك تأويله، وأنَّه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال علي ﷺ: «حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله» . . .»[1].

وأمَّا طريقة الخواص وهي تأويل ظواهر النصوص؛ فيجعل ابنُ رشد ابنَ عباس ممَّن يشبه أن تكون طريقته كذلك، حيث يقول -بعد أن بيَّن الأقوال في حقيقة المعاد وهل هو جسماني أم روحاني؟-: «وطائفة رأت أنَّه جسماني، لكن اعتقدت أنَّ تلك الأجسام الجسمانية هنالك مخالفة لهذه الجسمانية . . . ويُشبه ابن عباس أن يكون ممَّن يرىٰ هذا الرأي؛ لأنَّه روي عنه أنَّه قال: «ليس في الدنيا من الآخرة إلَّا الأسماء»، ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص . . .»[2].

أمَّا ابن سينا؛ فلم يكن يعزو هذا المنهج للصحابة، بل كان يعزوه إلىٰ الفلاسفة الحكماء، فيقول: «وكما يذكر أفلاطون في «النواميس» إنَّ مَن لم يقف علىٰ معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي؛ وكذلك أجلة فلاسفة اليونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم»[3].

(هـ) أنَّ ابن رشد يرىٰ استعمال سعة اللغة والمجاز في تأويل ما كان ظاهره خلاف البرهان[4]، أمَّا ابن سينا؛ فيرىٰ أنَّ هذه طريقة المتكلمين وهي غير صحيحة عنده[5]؛ لأنَّ الشريعة عنده لم تأت لبيان الحقيقة للجمهور فلا داعي لاستعمال المجاز والاستعارة في التأويل.

---

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة»، (ص/ ٩٩). وانظر: «فصل المقال»، (ص/ ١٠٠).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٢٠٣).

(٣) «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، (ص/ ٩٧).

(٤) «فصل المقال»، (ص/ ٩٧).

(٥) «الأضحوية»، (ص/ ٩٨ - ١٠٠).

(و) يذكر ابن تيمية من الفروق بينهم أنَّ طريقة الفارابي وابن سينا هي أنَّ خطاب الأنبياء لم يأتِ فيه بيان للحق مطلقًا، بينما يختلف عنهم ابن رشد؛ فيرىٰ اشتماله علىٰ ذلك، يقول ابن تيمية عن هذا المسلك: «وآخرون يعترفون بأنَّ الرسل علموا الحق وبَيَّنُوه، لكن يقولون: لا يمكن معرفته من كلامهم بل يُعرف بطريق آخر: إمَّا المعقول عند طائفة؛ وإمَّا المكاشفة عند طائفة؛ إمَّا قياس فلسفي؛ وإمَّا خيال صوفي.

ثم بعد ذلك ينظر في كلام الرسول فما وافق ذلك قبل وما خالفه؛ إمَّا أن يُفَوَّض؛ وإمَّا أن يؤول.

وهذه طريقة كثير من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة؛ وهي طريقة خيار الباطنية والفلاسفة الذين يُعظمون الرسول وينزهونه عن الجهل والكذب لكن يدخلون في التأويل»[1].

وهذا التفريق من ابن تيمية وإن كان في بعض كلام ابن سينا ما يؤيده، مثل قوله: «إنَّ الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون . . . ولو كانت غير ذلك لَمَا أغنت الشرائع البتة»[2]، إلَّا أنَّ في كلامه الآخر ما يفيد عدم إطلاقه لهذا القول، ومن ذلك قوله: «ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية علىٰ سبيل التنبيه»[3]، فهو ينص علىٰ تضمن الحقيقة، لكن علىٰ سبيل التنبيه وليس التصريح.

والأمر نفسه عند الفارابي، فكلامه يفيد أنَّ الرمز والتخييل الذي جاءت به الملة إنَّما هو دلالة علىٰ ما في الفلسفة من معقولات، فهما بهذه الطريقة يدلان علىٰ مضامين واحدة، يقول في ذلك: «كل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولًا ومتصورًا؛ فإنَّ الملة تعطيه متخيلًا»[4].

أمَّا ابن رشد؛ فكلامه أكثر وضوحًا في هذا الشأن، فهو يرىٰ أنَّ الشرع قد اشتمل علىٰ طرق التخييل وهو الأكثر؛ لأنَّ هذا هو الحال الذي ينفع أغلب الناس، ولم يُغفل

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٩/ ١٥٦).

(٢) «الأضحوية»، (ص/ ١٠٣).

(٣) «الطبيعيات من عيون الحكمة»، (ضمن تسع رسائل في الحكمة)، (ص/ ١٢).

(٤) «تحصيل السعادة»، الفارابي، (ص/ ١٨٥).

طرق الخواص وهي البرهانية؛ فقد اشتمل عليها وإن كانت أقل، يقول في ذلك: «ولـمَّا كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس . . . وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر، من غير إغفال تنبيه الخواص = كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة في وقوع التصور والتصديق»[1].

الثاني: الجانب التطبيقي:

الخلاف في الجانب النظري يستدعي بالضرورة خلافًا في الجانب التطبيقي، ويتضح ذلك من الاختلاف بين ابن سينا وابن رشد في تأويل المعاد الوارد في النصوص:

فابن سينا يجزم بأنَّه من القسم المتأول الذي لا شكَّ فيه، وقد خصص في ذلك رسالة كاملة هي رسالة الأضحوية يقول في تأويل المعاد: «وكذلك يجب أن يقرر النبي عند العامة أمر المعاد علىٰ وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالًا ممَّا يفهمونه ويتصورون، وأمَّا الحق في ذلك؛ فلا يلوح لهم منه إلَّا أمرًا مجملًا»[2]، ويرجح أنَّ المعاد للأرواح، فيقول: «فالمعاد إذن للنفس وحدها»[3].

أمَّا ابن رشد؛ فهو يجعل المعاد من القسم المتردد في تأويله، والمخالف فيه معذور، ويرجح أنَّه جسماني، يقول في ذلك: «فإن قيل: فإذا تبيَّن أنَّ الشرع في هذا علىٰ ثلاث مراتب، فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله؟

فنقول: إنَّ هذه المسألة، الأمر فيها بيِّن أنَّها من الصنف المختلف فيه . . . ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورًا»[4].

وأمَّا الرأي الذي يختاره في ذلك، فهو قول من قال: «إنَّه جسماني، لكن اعتقدت أنَّ تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية؛ لكون هذه بالية، وتلك

---

(١) «فصل المقال»، (ص/ ١١٧).

(٢) «النجاة»، ابن سينا، (ص/ ٧١٢).

(٣) «الأضحوية»، (ص/ ١٢٦).

(٤) «فصل المقال»، (ص/ ١١٢، ١١٣).

باقية . . . ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص»[1].

❀ ❀ ❀

ومن أهم الأدوار التي قام بها ابن رشد الدور النقدي، فقد أكثر من نقد المتكلمين، سواء من جهة التنظير أو من جهة التطبيق، ومن أسباب ذلك الهجمة القوية التي قادها الغزالي ضد الفلاسفة، فأراد ابن رشد أن يُبيِّن خطأ المتكلمين، وممَّا اعتنىٰ به في الرد عليهم الرد علىٰ منهجهم في التأويل، وكان نقاشه لهم من جهتين:

الأولىٰ: الجهة المنهجية:

ونقده لهم يُلخَّص في عدة أمور:

(١) أنَّ المتكلمين زعموا أنَّ الله أراد بيان الحق بهذه الظواهر، ثم تأولوها، وألزموا الناس الإيمان بهذا التأويل، ويقول في ذلك: «وأشد ما عرض علىٰ الشريعة من هذا الصنف أنَّهم تأوَّلوا كثيرًا ممَّا ظنُّوه ليس علىٰ ظاهره، وقالوا: إنَّ هذا التأويل هو المقصود به . . . وقالوا لجميع الناس: إنَّ فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل»[2].

(٢) أنه يؤسس نقده للمتكلمين بأن تقرير الشرائع له ثلاث طرق: البرهانية الصناعية (الفلسفية)، والشرعية، والجدلية (الكلامية).

والطرق الصحيحة -عنده- في تقرير الشريعة هي:

(أ) البرهانية وهي طريقة صعبة غير يسير علىٰ الجمهور فهمها، ولصعوبتها كانت هذه الطريقة طريقة الخواص.

(ب) الطريقة الشرعية الخطابية: وهي طريقة بسيطة يدركها الجمهور، وهي التي ينبغي أن يخاطبوا بها.

أمَّا طريقة المتكلمين -في نظره- فهي طريقة صعبة الإدراك ومع ذلك ألزموا الجمهور بها، وهذا في رأي ابن رشد نوع من التناقض، يقول ابن رشد عن طريقة المتكلمين: «إنَّ طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور،

---

(١) «الكشف مناهج الأدلة»، (ص/ ٢٠٣).
(٢) المصدر السابق (ص/ ١٤٨، ١٤٩).

ولا مع الخواص: أمَّا مع الجمهور؛ فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأمَّا مع الخواص؛ فلكونها إذا تُؤُمِّلَت وُجدت ناقصة عن شرائط البرهان»[1].

ويقول في موطن آخر: «وإنَّما سقناه؛ ليعرف أنَّ ما توهم القوم من هذه الأشياء أنَّه برهان، فليس برهانًا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني: البراهين البسيطة فقد تبيَّن لك من هذا أنَّ هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية»[2].

(٣) أنَّ المتكلمين لمَّا التزموا منهج التأويل لم يكن لهم ضابط بينهم في هذه التأويلات، يقول في بيان ذلك: «وهذه حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة، وذلك أنَّ كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرىٰ، وزعمت أنَّه الذي قصده صاحب الشرع، حتىٰ تمزق الشرع كل ممزق، وبَعُدَ جدًّا عن موضعه الأول»[3].

(٤) أنَّ تكفير المتكلمين بعضهم لبعض كان بمجموع أمرين:

(أ) فتحهم باب التأويل.

(ب) تصريحهم بها للجمهور.

يقول ابن رشد: «ومن قِبَل التأويلات -والظن بأنَّها ممَّا يجب أن يُصرح بها في الشرع للجميع- نشأت فرق الإسلام حتىٰ كفَّر بعضهم بعضًا، وبدَّع بعضهم بعضًا، وبخاصة الفاسدة منها، فأوَّلت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقل تأويلًا»[4].

(٥) أنَّ طريقة المتكلمين في التأويل يلزم منها -كما يقول- لوازم باطلة، يقول في بيانها: «فيجب أن لا يُصرح للجمهور بما يَؤُول عندهم إلىٰ إبطال هذه الظواهر؛ فإنَّ تأثيرها في نفوس الجمهور إنَّما هو إذا حملت علىٰ ظاهرها.

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٢٢).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١١١).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٠٥).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٢٢).

وأمَّا إذا أُوِّلت؛ فإنَّما يؤول الأمر فيها إلىٰ أحد أمرين:

إمَّا أن يُسَلَّط التأويل علىٰ هذه الأشياء وأشباه هذه الأشياء في الشريعة، فتتمزّق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها.

وإمَّا أن يُقال في هذه كلها: إنَّها من المتشابهات.

وهذا كله إبطال للشريعة ومحوٌ لها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه علىٰ الشريعة»[1].

❀ ❀ ❀

وإذا انتقلنا إلىٰ مستوىٰ آخر من المقارنة؛ فإنَّ المنهج الأهم الذي من الضروري بيان موطن المفارقة بينه وبين منهج التأويل المشائي هو المنهج الباطني، والسبب في ذلك اعتماد كليهما علىٰ الدلالة الرمزية والإشارية، وهي أساس التأويل الباطني، ونحن سنتجاوز الكندي في هذه المقارنة؛ لأنَّه ليس في كلامه ذكر لنظرية التخييل والمثالات والرموز التي تجعل من الحديث عن علاقته بالمنهج الباطني بحثًا مشروعًا.

فنقطة الاتفاق بين المنهج الباطني والمشائي أنَّ كليهما يعتمد علىٰ فكرة الدلالة الرمزية للخطاب، ومن أجل هذا الاشتراك أدرج ابن تيمية الفلاسفة المشائين ضمن الاتجاه الباطني، فقال عندما علق علىٰ منهج ابن رشد: «وأمَّا الفرقة الرابعة، وهي الباطنية فلم يذكر -أي: ابن رشد- لهم مقالة بعضها يرد؛ وذلك **لأنَّه منهم**؛ فإنَّه يرىٰ أنَّ ظواهر الشريعة في وصف الله -تعالىٰ- واليوم الآخر له باطن يخالف ظاهره، وأنَّ فرض الجمهور اعتقاد ظاهره، ومَن تأوَّله؛ فقد كفر، وفرض الذين سماهم أهل البرهان اعتقاد باطنه، ووجوب تأويله، ومَن لم يتأوَّله؛ فقد كفر»[2].

ويقول: «وأمَّا عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله؛ فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وأمَّا العمليات؛ فيقرونها علىٰ ظاهرها»[3].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٤١).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية»، (١/ ٢٥٩).

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

لكن هذا الاتفاق بين لا يعني أنَّهم يعبرون عن نظرية واحدة، بل يختلفون في طبيعة النظرة لهذه الرمزية، فالاختلاف بينهم يكمن في أن النص عند الفلاسفة المشائين له مستويان من الدلالة: مستوىٰ ظاهري، وهذا يخاطب به العامة (الجمهور)، وعليهم أن يعتقدوا ظاهره، ولايجوز تأويلها، ومستوىٰ باطني تخييلي رمزي للخاصة، بينما الدلالة في الاتجاه الباطني (الإسماعيلي/ الإمامي/ الصوفي) لا تخضع لهذا التفريق علىٰ هذا النحو، فليس للعامة عند أصحاب الاتجاه الباطني أن يعتقدوا أنَّ هذا الظاهر يمثل لهم الحقيقة، بل لا مانع لديهم من اعتقاد أنَّ لهذا الظاهر دلالات رمزية باطنية تتضمن الحقيقة، لكن المخول بكشفها لهم إمَّا قول الإمام عند (الإسماعيلية والإمامية)، وإمَّا كشف الولي عند (الصوفية).

والمذهب الباطني الذي يتقاطع مع الفلاسفة المشائين أكثر من غيره هو الإسماعيلية، فقد قرر عدد منهم ما يقرره الفلاسفة المشاءون في موقفهم من مفهوم وخصائص النبوة، وفي تأويل الجنة والنار بأمور معنوية كما هو حال فلاسفة المشائين، وهذا ما أشار إليه الغزالي فهو يرىٰ أن رأي الباطنية في النبوة «قريب من مذهب الفلاسفة، وهو أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي، قوة قدسية»، ويرىٰ أن مذهبهم في المعاد «بعينه مذهب الفلاسفة، وإنما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة»[1].

وإلىٰ ذلك يميل ابن تيمية؛ فقد جعل الفلاسفة والقرامطة -الذين يقصد بهم الإسماعيلية- علىٰ منهج واحد، حيث يقول: «ومن كان أبعد عن الحق علمًا وعملًا كالقرامطة والمتفلسفة الذين يظنون أنَّ الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية، وإنَّما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة، ويقولون: خاصة النبوة هي التخييل، ويجعلون النبوة أفضل من غيرها عند الجمهور لا عند أهل المعرفة، كما يقول هذا ونحوه الفارابي وأمثاله، مثل مبشر بن فاتك وأمثاله من الإسماعيلية»[2].

أمَّا الشيعة الإمامية؛ فهم مع اتباعهم للمنهج الباطني؛ إلَّا أنَّهم لم يقولوا بأنَّ الأصل في خطاب الأنبياء أنَّه جاء علىٰ التخييل كتقرير المشائين، ومن أجل ذلك؛

---

(١) «فضائح الباطنية»، (ص/ ٤٠- ٤٦) وانظر: «أصول الإسماعيلية»، السلومي، (٢/ ٦٢٢-٦٢٩).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٩/ ١٥٦).

فهم يؤمنون بنصوص اليوم الآخر، وأنَّ ثمة عذابًا وعقابًا حقيقيًّا[1]، ويؤمنون بالملائكة وغيرها من المغيبات، ولا يجرون فيها مجرىٰ الفلاسفة[2]، والتأويل الباطني الذي دخل عليهم أغلبه كان من جهة عقيدة الإمامة، وأنَّ الإمام المعصوم له أثر في يوم القيامة، وله أثر علىٰ الملائكة وغير ذلك من الاعتقادات؛ إلَّا أنَّ المقصود بيانه هو اختلافهم عن المشائين في هذا الجانب.

---

(1) انظر: «أصول مذهب الشيعة الإمامية»، القفاري، (٢/ ٦٢٩).

(2) المصدر السابق: (٢/ ٥٨٢).

ثَانِيًا

مَنْهَجُ الْفَصْلِ الْإِشْرَاقِيِّ

تمهيد

يتفرع المنهج الإشراقي عن الفلسفة الإشراقية، وهي التي يُعرفها الشهرزوري بقوله: «ونعني بحكمة الإشراق أي: حكمة الكشف؛ ويجوز أن يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلىٰ الأول؛ لأنَّ حكمتهم معلومة بالكشف والذوق»[١]. وذلك لأنَّه يقسم العلوم إلىٰ قسمين، فيقول: «العلوم الحقيقية تنقسم إلىٰ قسمين:

ذوقية كشفية.

وبحثية نظرية»[٢].

ويعرف القسم الأول -وهو محل البحث- فيقول: «فالقسم الأول يعنىٰ به معاينة المعاني والمجردات مكافحةً لا بفكر، ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة»[٣].

وقد نشأ المنهج الفلسفي بصورته (الإشراقية) علىٰ يد مؤسسه السهروردي، **أمَّا من حيث مكانته الفلسفية**، فابن أبي أصيبعة يذكر أنَّه: «كان أوحد في حكمة الأوائل»[٤]، ويقول عنه ابن العماد: «كان رأسًا في معرفة علوم الأوائل»[٥]، ويصفه الذهبي بـ: «العلامة، الفيلسوف السيماوي المنطقي . . . كان يتوقد ذكاء، إلَّا أنَّه قليل الدين»[٦].

---

(١) «شرح حكمة الإشراق»، الشهرزوري، (ص/ ١٦).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٤).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٤).

(٤) «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، (ص/ ٦٤١).

(٥) «شذرات الذهب»، (٤/ ٢٩٠).

(٦) «سير أعلام النبلاء»، (٢١/ ٢٠٧).

ويذكر موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (ت: ٦٢٦هـ)[١] -وهو صاحب عناية بالفلسفة والمنطق- افتتان الناس في زمنه به، فيقول: «سمعت الناس يهرجون في حديث الشهاب السهروردي المتفلسف، ويعتقدون أنَّه فاق الأولين والآخرين، وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء»[٢].

بهذه المكانة الفلسفية استطاع السهروردي أن يقوم بتأصيل المنهج الإشراقي وتقنينه؛ إلَّا أنَّ هذه النشأة علىٰ يديه قد سبقها ما يُعتبر تمهيدًا ساعد علىٰ إخراج نظريته بالصورة التي ظهر بها، ومجمل الاتجاهات التي مهدت لذلك تتلخص في اتجاهين:

الاتجاه الفلسفي المشائي: فقد كان السهروردي كثير النظر والشغف بكتب المشائين في أوَّل أمره، وصاحبته هذه الكتب بعد أن عَدَلَ عن طريقتهم. يحكي قصة رجوعه عن الفلسفة المشائية إلىٰ فلسفة الإشراق فيقول: «وصاحب هذه السطور كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصرًا علىٰ ذلك، لولا أن رأىٰ برهان ربه، ولم يكن يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة»[٣].

والاتجاه الثاني الذي أثر فيه الاتجاه الصوفي الباطني: فقد أشار السهروردي في بعض كتاباته إلىٰ تعظيم بعض المتصوفة كالبسطامي وسهل التستري واعتبرهما من أعظم أساتذته، وهما عنده: أفضل الفلاسفة الحكماء حقًّا[٤].

وقد تبنىٰ الاتجاه الصوفي اعتبار الإشراق والكشف مصدرًا للتلقي، والذي به يحصل انكشاف الحقائق الدينية؛ ولذلك فإن السهروردي يقول في ذلك: «فكذا

---

(١) عبد اللطيف بن يوسف بن أبي سعد، موفق الدين أبو محمد، الموصلي الأصل، البغدادي. الفقيه الشافعي، النحوي، اللغوي، المتكلم، الطبيب، الفيلسوف، له من التصانيف: «غريب الحديث»، و«الرد علىٰ فخر الدين الرازي في تفسير سورة الإخلاص»؛ و«مقالة في الأقيسة الوضعية»؛ و«مقالة في القدر». وتُوفي سنة (٦٢٦هـ). ينظر: «الوافي بالوفيات»، (٦/ ٢٣١)، و«سير أعلام النبلاء»، (٢٢/ ٣٢٠).

(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء»، (٢٢/ ٣٢٣).

(٣) «شرح حكمة الإشراق» (ص/ ١٥٦).

(٤) انظر: «الموسوعة الفلسفية العربية»، الصادرة عن (معهد الإنماء العربي) القسم الأول، (١، ١٢٩).

نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها العلوم الإلهية، ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وستلعب به الشكوك»[1].

لكن السهروردي قام بجمع المكون المشائي مع المكون الصوفي؛ ليركب منهما تركيبًا خاصًّا أصبح يطلق عليه الاتجاه الإشراقي، وهذا المُرَكب لا يلغي العقل، بل يجعله في مرتبة تابعة للإشراق، وهو بهذا يفترق عن ابن عربي ومن تابعه ممَّن ألغىٰ كون العقل يقود إلىٰ الحقيقة، يقول عن طريقة تحصيله للفلسفة: «ولم يحصل لي أوَّلًا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه، حتىٰ لو قطعت النظر عن الحجة مثلًا ما كان يشككني فيه مشكك»[2]. فهو يشير أن تحصيله للحقيقة لم يكن من جهة الفكر أولًا، بل كان بشيء آخر وهو الكشف والذوق، ثم بعد ذلك طلب عليه الحجة، ولو أنَّه لم يطلب الحجة عليه بالفكر، فلن يتمكن أحد من تشكيكه فيما هو عليه؛ لأنَّ كشفه لا يقبل الشكَّ.

هذه مكونات فلسفة السهروردي التي انبنىٰ عليها منهجه في التأويل.

وأمَّا من بعد السهروردي؛ فلم يوجد من أتباعه من طوَّر منهجه وقدَّم إضافات لم تكن موجودة عند المؤسس، كما أنَّ تلميذه الشهرزوري في كتابه «شرح حكمة الإشراق» لم يقدم شيئًا جديدًا من حيث المنهج العام أو التأويل بوجه خاص، وكل ما فيه مجرد تأييد وقليلٌ من التفصيل حول ذلك.

---

(١) «شرح حكمة الإشراق»، (ص/ ١٠).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٠).

المنهج التأويلي الإشراقي

(الفصل بين الظاهر والتأويل)

انشغل السهروردي بذات الانشغال الذي كان عند الفارابي وابن سينا وابن رشد، وهو المدافعة عن الفلاسفة وبيان أن الفلسفة لا تتعارض مع الشريعة، وفي هذا السياق السجالي العقائدي تم تشكيل المنهج التأويلي الإشراقي، حتىٰ قاده ذلك إلىٰ تأليف رسالة خاصة في بيان عدم إنكار الحكماء لأصول العقائد، بعنوان «**اعتقاد الحكماء**»، يقول في بدايتها: «فسبب تحرير هذا الكتاب هو أنِّي لمَّا رأيت أنَّه تطرق ألسنة الناس إلىٰ أهل العلم من الحكماء المتألهين واشتد النكير في حقهم، ومنشأ ذلك بسبب ظن الناس في حقهم أنَّهم هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع، ولا بالأنبياء، ولا بالحشر ولا بالنشر، والمرجع والمعاد . . . وهذا الظن خطأ في حق أهل العلم في الحكماء المتألهين»[1].

ويستشهد السهروردي في تأيد آرائه بالأنبياء والفلاسفة جنبًا إلىٰ جنب، ممَّا يعطي دلالة علىٰ أنَّهما يعبران عن حقائق واحدة، وذلك في مثل قوله: «وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلىٰ هذا، وأفلاطون، ومن قبله مثل سقراط[2]، ومن سبقه

---

(١) «اعتقاد الحكماء»، (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، (٢/ ٢٦٢).

(٢) سقراط: فيلسوف يوناني، أحد تلاميذ فيثاغورس، ومعنىٰ سقراط باليونانية - المعتصم بالعدل، ولد ونشأ بأثينة، اقتصر من الفلسفة علىٰ العلوم الإلهية والأخلاق، خالف اليونانيين في عبادتهم للأصنام، فثار العالم عليه، واضطروا ملكهم إلىٰ قتله، فقتله بالسم. ينظر: «تاريخ الحكماء»، (نزهة الأرواح)، الشهرزوري، (ص/ ١٠٧)، و«صوان الحكمة»، السجستاني، (ص/ ٨٣).

مثل هرمس[1] كلهم يرون هذا الرأي»[2].

ويتابعه تلميذه الشهرزوري في محاولة تأصيل الفلسفة شرعيًا، فيقول: «والقرآن والحديث وكلام أساطين المعرفة وأهل الولاية مشحون بمدح الحكمة ووصفها، والله -تعالىٰ- وصف نفسه بالحكمة»[3].

وقد بنىٰ هذا التوفيق علىٰ الأساس ذاته الذي بنىٰ عليه المشاءون وهو: **أنَّ النص القرآني له دلالتان: دلالة ظاهرية ودلالة باطنية (تخيلية)، ولا بُدَّ** من الفصل بينهما، فالأخذ بها يختلف باختلاف المخاطبين فالدلالة الظاهرية للجمهور، وعليهم أن يعتقدوا ظاهره؛ لأنَّه هو الأنفع لهم، وأمَّا الدلالة التخيلية/ الرمزية فللخاصة.

يُصرِّح السهروردي بطبيعة الدلالة القرآنية التخيلية أثناء وصيته للمريد بقراءة القرآن، فيقول: «وقراءة آيات في الليل مهيجة لرقة وشوق، وينفعهم الأفكار اللطيفة **والتخيلات المناسبة للأمر القدسي** لتلطف سرهم، وهذا له مدخل عظيم»[4].

وبعد أن بيَّن وجوب اعتقاد صحة النبوات ذكر طبيعة خطاب الأنبياء، فقال: «ويجب علىٰ المستبصر أن يعتقد صحة النبوات، وأنَّ **أمثالهم تشير إلىٰ الحقائق** كما ورد المصحف: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]. والعالمون في نظره هم الذين كشف لهم عالم المجردات. وكما أنذرت بعض النبوات: أريد أن أفتح فمي بالأمثال، **فالتنزيل موكول إلىٰ الأنبياء، والتأويل موكول إلىٰ المظهر الأعظمي الأنوري**، الأروحي-الفارقليط[5]- كما أنذر

---

(١) هرمس: اسم أطلقه اليونان علىٰ الإله المصري (تحوت)، وسماه الأفلاطونيون المحدثون: هرمس مثلث العظمة. ينتسب إليه أصحاب الكيمياء اليونانيون، ويعدونه معلمهم الأول، له كتب منها - الصنعة، والنجوم، والروحانيات. ينظر: «تاريخ الحكماء»، (نزهة الأرواح)، الشهرزوري، (ص/ ٦٠)، و«معجم الفلاسفة»، جروج طرابيشي (ص/ ٧٠٢).

(٢) «هياكل النور»، السهروردي، (٢/ ١٥٦).

(٣) «تاريخ الحكماء»، (نزهة الأرواح)، (ص/ ٣٦)، وانظر: «أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي»، (ص/ ٣٠٢، ٣٤٠).

(٤) كتاب «التلويحات»، (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، (١/ ١١٣).

(٥) يقول الدكتور محمد أبو ريان محقق كتاب «هياكل النور»، (ص/ ١٠٤): «الفارقليطي: منسوب إلىٰ «فارقليطا» لفظ عبري، ومعناه الفاروق بين الحق والباطل. والمراد به مظهر الولاية التي هي باطن النبوة . . . ، والمراد بالفارقليط سيدنا الخاتم ﷺ فإن بنشأته انتهت مراتب النبوة في كشف الحقائق والولاية».

المسيح حيث قال: «إنِّي أذهب إلىٰ أبي وأبيكم (الله)؛ ليبعث إليكم الفارقليط الذي ينبئكم بالتأويل. إنَّ الفارقليط الذي يرسله أبي باسمكم يعلمكم كل شيء»، وقد أشير إليه في المصحف حين قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، وثم للتراخي. ولا شكَّ أنَّ شعاع القدس ينبسط، وأنَّ طريق الحق ينفتح؛ كما أخبرت الخطفة ذات البريق، ليلة هبت الهوجاء، كما قال -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الفرقان: ٤٨]»[1].

ويشرح الشهرزوري كلام شيخه السهروردي الذي يُبيِّن فيها كيفية فهم كلام الأنبياء، فيقول: «والاختلاف بين متقدميهم ومتأخريهم إنَّما هو في الألفاظ واختلاف عادتهم في التصريح والتعريض: كانت عادة الأوائل أن يرمزوا في كلامهم ويعرضوا في حكمهم للأسباب المذكورة السالفة؛ **ولأنَّ أكثر المطالب الحكمية لا يمكن أن تلقىٰ إلىٰ الجمهور مكشوفة غير مغطاة بأغطية مثالية وحجب رمزية ليكون أقرب إلىٰ أفهام الناس**، ويكون بعضها سببًا لردهم عن الرذيلة وبعضها سببًا لتصور أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية أيضًا، ولو خوطبوا بصريح الحق لجحدوه ولم يمكنهم فهمه ولا إدراكه، فرمزت الحكماء علىٰ أكثر الأمور لينتفع العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك أوفق وأجمع للفضيلة وأصلح للخواص والعوام، **وهو أيضًا يشبه بالباري -تعالىٰ- وأصحاب النواميس ﷺ، فيما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة بخلاف ما إذا كان الكلام صريحًا والخطاب فصيحًا**؛ فإنَّه لا ينتفع به الخواص دون العوام، بل لا يبعد أن يكون سببًا لهلاكهم»[2].

وينطلق السهروردي في ذلك من تقريره لاختلاف الناس في مداركهم؛ الأمر الذي يستدعي لديه تفاوتًا في طريقة إيصال الحقيقة لهم، واقتضىٰ هذا التفاوت تقسيم الناس إلىٰ قسمين: قسم ينفعه الخطاب الفلسفي، وقسم آخر تنفعه كتب الأنبياء التي الأصل فيها أنَّها مرموزة، وبالتالي: فالناس منهم خواص وعوام، فالعامة تنفعهم هذه الكتب الإلهية؛ لأنَّها تعتمد علىٰ الخيال الذي هو أقرب وأنفع إلىٰ فهمهم. يقول في ذلك السهروردي مبينًا سبب استعمال الحكماء لمبدأ الرمز: «رمزت الحكماء علىٰ أكثر

---

(١) «هياكل النور»، (ص/ ٨٨).

(٢) «حكمة الإشراق»، (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، (٢/ ٢٥).

الأمور لينتفع العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك أوفق وأجمع للفضيلة وأصلح للخواص والعوام»[1].

ويجعل خطاب الأنبياء فيه إيهام لهم بأمور هي خلاف الحقيقة في نفس الأمر، فيقول: «ولأن أكثر المطالب الحكمية لا يمكن أن تلقىٰ إلىٰ الجمهور مكشوفة غير مغطاة بأغطية مثالية وحجب رمزية؛ ليكون أقرب إلىٰ أفهام الناس، ويكون بعضها سببًا لردهم عن الرذيلة وبعضها سببًا لتصور أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية أيضًا، ولو خوطبوا بصريح الحق لجحدوه ولم يمكنهم فهمه ولا إدراكه»[2].

وهل كان السهروردي يرىٰ أنَّ جميع خطاب الأنبياء كذلك، هو إخبار للعامة بخلاف الحقيقة؟

الذي يظهر من كلامه أن خطاب الأنبياء علىٰ ضربين:

ضرب لا يشتمل علىٰ حقيقة عند الخاصة والعامة، بل هو أخبار وهمية لتوجب للعامة سعادة، وهمية كما في قوله السابق.

وضرب آخر مشتمل علىٰ حقيقة، لكن فهم تلك الحقيقة هو للخاصة دون العامة، وهو القسم الذي يقول فيه: «**وإنَّ أمثالهم تشير إلىٰ الحقائق**»[3]، أمَّا العامة؛ فهي عندهم خيالات يُفهم منها خلاف الحقيقة؛ لأنَّ ذلك أنفع لهم وأصلح.

أو يكون المعنىٰ أن ما تقرر فيه النصوص أمورًا وهمية للعامة هو كذلك مشتمل علىٰ حقائق رمزية للخاصة، فهو للعامة وهمٌ، وللخاصة مثالٌ يشير إلىٰ الحقيقة.

ولأنَّ خطاب الأنبياء مجرد تخييل ورموز قُصِدَ منها نفع الجمهور؛ فإنَّه عندما يستشهد بأقوالهم لا يفعل ذلك من أجل الاحتجاج، كما يقول: «ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نبهت بها تنبيهًا، والشواهد من الصحف وكلام الأقدمين ممَّا لا يحصىٰ»[4].

---

(١) «حكمة الإشراق»، (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، (٢/ ٢٥).

(٢) المصدر السابق، (٢/ ٢٥).

(٣) «هياكل النور»، (ص/ ٨٧).

(٤) «حكمة الإشراق»، (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، (٢/ ١٦٤).

وإذا ما قارنا بين المنهج المشائي والمنهج الإشراقي في التأويل: فإنَّا لا نجد فرقًا بين المنهجين في الأسس العامة لنظرية التأويل، إلَّا في قضية واحدة هي أصل الفرق بين الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية، وهي المصدر الأساسي للتلقي، فهو عند المشائيين: البرهان العقلي الفلسفي، وعند الإشراقيين: **الإشراق**.

أمَّا اعتماد التخييل في بيان طبيعة الخطاب الشرعي، وفي طريقة التوفيق بين الفلسفة، وبين كلام الأنبياء؛ فهي لا تختلف بين الإشراقيين والمشائيين. وقد سئل السهروردي سؤالًا يُبيِّن الاختلاف بين المنهجين، فقيل له: أيما أفضل أنت، أم علي بن سينا؟ فقال: «إمَّا أن نتساوىٰ أو أكون أعظم منه في البحث، إلَّا أنِّي أزيد عليه بالكشف والذوق»[1].

وأمَّا ما يتعلَّق بالمقارنة بين المنهج الإشراقي والمنهج الصوفي في التأويل: فيتفق السهروردي مع المنهج الصوفي في اعتماد الإشراق والكشف في التأويل، إلَّا أنَّ محل الاختلاف بينهما من جهة اعترافه بالنظر العقلي الفلسفي، بينما لا يدمج المنهج الصوفي النظر العقلي في منهجه، ومن أجل هذا الفرق بينهما عقد الشهرزوري مقارنة بين شيخه وبين الصوفية، فقال: «واعلم أنَّه لم يتيسر لأحد من الحكماء والعلماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ (= السهروردي) من إتقان الحكمتين المذكورتين. بل بعضهم تيسر له الكشف، ولم ينظر في البحث كأبي يزيد والحلاج ونظرائهم، وأمَّا إتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقًا للوجود من غير سلوك وذوق، فلا يمكن»[2].

---

(١) «تاريخ الحكماء»، (نزهة الأرواح)، (ص/ ٣٨١).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٣٧٧).

الْقِسْمُ الثَّالِثُ

تَأْثِيرُ الْعَقَائِدِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ

(الْإِشْكَالِيَّاتُ - الْأَدَوَاتُ - الْمُدَوَّنَاتُ)

الفصل الأول

أَثَرُ الْعَقَائِدِيَّةِ فِي إِنْتَاجِ إِشْكَالِيَّاتِ التَّفْسِيرِ

تمهيد

انتهينا في الفصول الماضية من بناء مفهوم العقائدية، ومن تتبع دوافعها التي تدفع بالمفسرين نحو النص، ومن بيان المناهج التأويلية التي أنتجتها النزعات العقائدية، وإذا نحن أجرينا قراءةً راجعةً لتلك المناهج عند مختلف الطوائف؛ سنجد أنَّها أنتجت معها أهم الإشكاليات التي ظلَّت مُتحكِّمة في عملية إنتاج التفسير، وهذا يعني أن العقائدية قد امتدت آثارها كذلك إلىٰ صناعة إشكاليات التفسير من جهة العموم، وإلىٰ صناعة ما يدور داخلها من قضايا وجدليات كما سيأتي بيانه، **ويُمكن توضيح مجمل تلك الإشكاليات في الجدول التالي:**

المنهج	الطائفة	الإشكالية
الإيغال في الأخذ بالظاهر	الخوارج	إشكالية المحكم والمتشابه
الإيغال في الباطن	الشيعة	إشكالية الظاهر والباطن
التوفيق بين الظاهر والتأويل	المعتزلة	إشكالية العقل وظاهر النقل
التوفيق بين الشريعة والفلسفة	الفلاسفة	إشكالية البرهان والقرآن

والملاحظ أنَّ الطوائف جميعًا تداخلت بشكل أو بآخر في النقاش حول هذه الإشكاليات، فلم تكن إشكالية المحكم والمتشابه التي طرحت للنقاش مع الخوارج مقتصرة عليهم، بل تداخل معهم فيما بعد عموم الطوائف، والأمر كذلك فيما يتعلق بالظاهر والباطن، أو بالعقل والنقل.

هذا المبحث هو بمثابة إعادة استخلاص لما أنتجته المناهج السابقة من إشكاليات، وقد أثرت النزعات العقائدية فيها من زاويتين: الزاوية الخارجية (سياقات الإشكالية)، والزاوية الداخلية (جدليات الإشكالية)، وهما ما سيتقصر البحث فيهما في هذا المبحث، ومن أجل لذلك لن نتوغل كثيرًا في تفاصيل هذه الإشكاليات، يكفينا فرزها

وتصنيفها، ومعرفة السياقات التي مرَّت بها هذه الإشكالية من أين بدأت؟ وكيف تطورت؟ فليس المقصود هو معالجة هذه الإشكاليات من جميع الجهات، فهذا يتطلب بحوثًا مستقلةً لكل إشكالية، وحسبنا رسم خارطة يُمكن من خلالها ترتيب البحث فيها.

أَوَّلًا: إشكاليَّةُ المُحْكمِ والمُتشابِهِ

(الخوارجُ)

(١)

سياق إشكالية المحكم والمتشابه

الإشكالية الأولىٰ التي أنتجها الجدل العقائدي هي (إشكالية المحكم والمتشابه)، وقد مرت هذه الإشكالية بثلاثة سياقات:

السياق الأول: الإشكالية في طور الجدل العقائدي مع الخوارج: ففي هذا الطور تكلم الصحابة ومَن بعدهم في موضوع المحكم والمتشابه، فابن عباس لمَّا أراد نقاش الخوارج قال لهم: «أرأيتم إن قرأتُ عليكم من كتاب الله المحكم، وحدثتكم من سُنَّة نبيِّكم ما لا تنكرون، أترجعون؟»[١]، فهو هنا يستعمل مفهوم (المحكم) الذي يُشير إلىٰ أنَّ ما استعمله الخوارج هو (المتشابه).

وسعيد بن جبير -تلميذ ابن عباس- استعمل هذا المفهوم في سياق تفسيره لآية آل عمران، وربطه بالخوارج، فقال: «المتشابهات آيات في القرآن يتشابهن علىٰ الناس إذا قرؤوهن، ومن أجل ذلك يضل من ضل، فكل فرقة يقرؤون آية من القرآن يزعمون أنَّها لهم، فمنها ما يتبع الحرورية من المتشابه قول الله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ثم يقرؤون معها: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ

---

(١) قطعة من مناظرة ابن عباس للخوارج، أخرجها عبد الرزاق (١٨٦٧٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٥٢٢)، والطبراني (١٠٥٩٨)، والحاكم (٢/ ١٥٠).

﴿كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، فإذا رأوا الحاكم يحكم بغير الحق قالوا: قد كفر، فمن كفر عدل بربه، فقد أشرك به؛ فهذه الأئمة مشركون»[1].

هذا هو السياق الأول الذي ظهر فيه النقاش حول إشكالية المحكم والمتشابه.

السياق الثاني: الإشكالية في طور الجدل مع غير المسلمين: فالنقاش حول قضية المحكم والمتشابه لم يكن منحصرًا في دائرة الجدل (الإسلامي - الإسلامي) فحسب، بل دار حول هذه الإشكالية جدلٌ مماثلٌ، ولكن في دائرة أخرىٰ (الإسلامي - غير الإسلامي)، فوجود بعض الآيات المتشابهة في القرآن كان مدخلًا للطوائف الطاعنة في الإسلام والمشككة في صحته، وهذا ما جعل عددًا من العلماء من طوائف متعددة يهتمون بالدفاع عن القرآن، وقد كانت بدايات التصنيف في موضوع المتشابه في هذا السياق، وأقدم ما ذُكر من التآليف في ذلك: كتاب «متشابه القرآن»، لمقاتل بن سليمان، (ت: ١٥٠هـ)[2]، ولم يصلنا من هذا الكتاب إلَّا نصوص متفرقة تُعطي دلالة علىٰ مضمونه، نقلها عنه أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي الشافعي (ت: ٣٧٧هـ)، ومن ذلك قوله: «قال مقاتل: أمَّا ما شكت فيه الزنادقة في مثل هذه الآية ونحوها من قوله -جل ثناؤه-: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات: ٣-٥]، ثم قال في آية أخرىٰ: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ٣١]، فهذا عند من يجهل التفسير ينقض بعضه بعضًا، وليس بمنتقض، ولكنَّهما في تفسير الخواص في المواطن المختلفة.

أمَّا تفسير ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾: فأول ما يجتمع الخلائق بعد البعث، فهم لا ينطقون في ذلك الموطن.

﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾، قال: مقدار ستين سنة، ثم يُؤذن لهم في الكلام، فيكلم بعضهم بعضًا. ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ٣١] عند الحساب، ثم يُقال لهم: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُواْ لَدَيَّ﴾ [سورة ق: ٢٨]، ﴿وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ﴾ بعد الحساب»[3].

---

(١) أخرجه الآجري في «الشريعة»، (١/ ٣٤١).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات القرآن الكريم»، إعداد مركز الدراسات القرآنية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (٣/ ١١٤٤).

(٣) «التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع»، (ص/ ٥٥).

ثم ظهرت بعده مجموعة كتابات في هذا الموضوع، ومن أقدم ما ذكر في ذلك: كتاب قطرب (ت: ٢٠٦هـ): «**الرد علىٰ الملحدين في متشابه القرآن**»[١]، ويبدو من عنوانه أنَّه جاء في هذا السياق.

وأقدم ما وصلنا من هذه الكتب: كتاب أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ): «**الرد علىٰ الزنادقة والجهمية فيما شكُّوا فيه من متشابه القرآن وتأولته علىٰ غير تأويله**».

ويأتي بعده كتاب ابن قتيبة «**تأويل مشكل القرآن**»، وهو رد علىٰ الطاعنين فيه، ثم كتاب القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ): «**تنزيه القرآن عن المطاعن**».

السياق الثالث: الإشكالية في طور الجدل العقائدي مع المتكلمين: فبعد تطور الجدل العقائدي، بدأ طرح هذه الإشكالية مع المتكلمين، وخصوصًا مع (الجهمية والمعتزلة)، غير أنَّ أقدم ما وصلنا في هذا السياق هو كتاب أحمد بن حنبل السابق: «**الرد علىٰ الزنادقة والجهمية فيما شكُّوا فيه من متشابه القرآن**»، فقد اشتمل الكتاب علىٰ مناقشة الزنادقة والجهمية أيضًا، لكن المعتزلة هم أكثر الطوائف اهتمامًا بهذا الموضوع من غيرهم[٢]، فقد كتب فيها: بشر بن المعتمر (ت: ٢١٠هـ) كتابه «**متشابه القرآن**»[٣]، ومحمود بن حسن الورّاق (ت: ٢٣٠هـ)، وأبو الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ)، وجعفر بن حرب (ت: ٢٣٦هـ)، وكتب الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ): «**الرد علىٰ من ألحد في كتاب الله**»، وابن أبي عصفور، أبو حفص الفراء القيراوني المعتزلي (ت: ٢٦٩هـ)، وأبو علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ)، وأحمد بن محمد الخلال البصري (ت: ٣٧٧هـ) كتب كتابه «**الرد علىٰ الجبرية والقدرية فيما تعلقوا به من متشابه القرآن**»، والقاضي أبو بكر ابن الخلَّال (ت: ق ٤هـ). وأقدم ما وصلنا من كتبهم في هذا الموضوع هو كتاب القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ): «**متشابه القرآن**».

وممَّا يحتاج إلىٰ تنبيه -سببه الوهم الذي وقع فيه بعض الباحثين- هو أنَّ ثمة مؤلفاتٍ تحمل العنوان ذاته «**متشابه القرآن**»، لكنَّها لا تحمل المضمون ذاته، فهي

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٧٧٩)، (٣/ ١١٤٣، ١٢٠٣).

(٢) المصدر السابق، (٣/ ١١٤٢).

(٣) المصدر السابق، (٣/ ١١٤١).

تتحدث عن المتشابه اللفظي الذي يُشكل علىٰ الحفاظ، ومن تلك الكتب: «**متشابه القرآن**»، لأبي الحسن الكسائي (ت: ١٨٣هـ)، و«**متشابه القرآن العظيم**»، لابن المنادي (ت: ٣٣٦هـ). وغيرها[١].

(١) انظر في التعريف بهذه الكتب وأصنافها: «أنواع التصنيف في علوم القرآن»، لأستاذنا أ. د. مساعد الطيار.

(٢)

الجدليات العقائدية حول الإشكالية

بظهور هذه الإشكالية في المسار التأويلي للنص القرآني، ظهرت مجموعة من القضايا الجدلية حول هذا المفهوم، ونحن -كما سبق- ليس من قصدنا تتبع الأقوال في تلك الإشكاليات، بقدر ما نقصد الإشارة إلىٰ ما صنعه الجدل العقائدي في داخلها.

وتعتبر مقدمة القاضي عبد الجبار في كتابه «**متشابه القرآن**» أهم المقدمات التأصيلية لهذا الموضوع عند المتكلمين، فقد استطاع صياغة أهم القضايا الجدلية حوله بكل اقتدار، وقدَّم فيها جواب المعتزلة عن تلك الإشكاليات.

ويتلوها في الأهمية ما كتبه الرازي الأشعري في تفسيره «**مفاتيح الغيب**»، وقدم فيها الجواب الأشعري في مرحلته الأخيرة.

ثم يأتي بعدها ما ذكره ابن تيمية في ثلاثة مواطن من كتبه: «**الإكليل في المتشابه والتأويل**»[١]، وفي تفسيره سورة الإخلاص[٢]، وكتابه «**بيان تلبيس الجهمية**».

وأهم تلك الإشكاليات تنحصر في ثلاثة أمور:

(أ) جدل المفهوم: فقد افتتح الرازي بحثه حول هذا الموضوع بقوله: «الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه»[٣]، وهي عبارة تُشير إلىٰ كثرة الجدل الذي أقيم حول هذا الموضوع، وقد تم البحث في مفهوم المحكم والمتشابه منذ عهد الصحابة، والتابعين، غير أنَّ ربط المحكم والمتشابه بالجدل العقائدي جاء علىٰ لسان

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٤٣٨).

(٢) المصدر السابق، (١٧/ ٣٥٥-٤٤٣).

(٣) «مفاتيح الغيب»، الرازي، (١/ ١٠٨٦).

سعيد بن جبير في النص الذي سبق نقله، وفيه قوله: «المتشابهات آيات في القرآن يتشابهن علىٰ الناس إذا قرؤوهن . . .»[1].

والطبري في تفسيره أقدم من جمع أقوال متقدمي المفسرين في معنىٰ المحكم والمتشابه، يقول في إيراد الأقوال فيها:

«وقد اختلف أهل التأويل في تأويل قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾، وما المحكم من آي الكتاب؟ وما المتشابه منه؟

فقال بعضهم [ابن عباس، وابن مسعود، وقتادة والضحاك]: المحكمات من آي القرآن: المعمول بهنَّ، وهنَّ الناسخات، أو المثبتات الأحكام. والمتشابهات من آية: المتروك العمل بهنَّ، المنسوخات . . .

وقال آخرون [مجاهد]: المحكمات من آي الكتاب: ما أحكم الله فيه بيان حلاله وحرامه، والمتشابه منها: ما أشبه بعضه بعضًا في المعاني، وإن اختلفت ألفاظه . . .

وقال آخرون [محمد بن الزبير]: المحكمات من آي الكتاب: ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه منه: ما احتمل من التأويل أوجهًا

وقال آخرون [ابن زيد]: معنىٰ المحكم: ما أحكم الله فيه من آي القرآن، وقصص الأنبياء ورسلهم الذين أرسلوا إليهم، ففصله بيان ذلك لمحمد وأمته. والمتشابه: هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور، فقصة باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وقصة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني . . .

وقال آخرون [جابر بن عبد الله بن رئاب]: بل المحكم من آي القرآن: ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه: ما لم يكن لأحد إلىٰ علمه سبيل ممَّا استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسىٰ ابن مريم ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك؛ فإنَّ ذلك لا يعلمه أحد . . .»[2].

هذه الأقوال التي أوردها الطبري هي أهم الأقوال التي قِيلت في ذلك، ولازالت

---

(١) أخرجه ابن المنذر في تفسيره، (١/ ١٢٠، ١٢١)، رقم: (٢٢٨). والآجري في «الشريعة»، (١/ ٣٤١).

(٢) «تفسير الطبري»، (٦/ ١٨٠).

تدور غالب الأقوال حولها، ويُمكن أن نقسم هذه الأقوال إلىٰ ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وهو الذي ينتظم غالب الأقوال التي ذكرها الطبري -باستثناء القول الأخير- فـ«غالب تفسير السلف لمعنىٰ المتشابه في هذه الآية أمثلة لشيء يقع فيه جهل بعض الناس، ولا يدركونه؛ كالمنسوخ من الآي، أو ما احتمل أكثر من وجه في التفسير، أو ما كانت قصته واحدة واختلف التعبير عنها»[1]، فنحن لسنا أمام أقوال متباينة من كل وجه، بل غالبها يعود إلىٰ أنَّ معنىٰ المحكم هو: الواضح الذي لا يعتريه لبسٌ لا من جهة النسخ، ولا الاحتمال، ولا اختلاف الألفاظ.

وهذا ما رجحه الشوكاني في قوله: «والأولىٰ أن يُقال: إنَّ المحكم هو الواضح المعنىٰ الظاهر الدلالة إمَّا باعتبار نفسه، أو باعتبار غيره، والمتشابه: ما لا يتضح معناه، أو لا تظهر دلالته لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره، وإذا عرفت هذا؛ عرفت أنَّ هذا الاختلاف الذي قدمناه ليس كما ينبغي وذلك؛ لأنَّ أهل كل قول عرفوا المحكم ببعض صفاته، وعرفوا المتشابه بما يقابلها»[2].

وكذلك الطاهر بن عاشور في قوله: «وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين المقصود من المحكمات والمتشابهات علىٰ أقوال، مرجعها إلىٰ تعيين مقدار الوضوح والخفاء»[3].

وابن تيمية يُفسِّر قول بعض السلف في موضوع المنسوخ تفسيرًا يستوعب كثيرًا من تلك الأقوال، فقال: «والمنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف -العام- كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام، وتقييد المطلق؛ فإنَّ هذا متشابه؛ لأنَّه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل؛ فإنَّه متشابه، وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنىٰ الذي ليس بمراد . . . ولهذا كانوا يقولون: هل عرفت الناسخ من المنسوخ؟ فإذا عرف الناسخ عرف المحكم. وعلىٰ هذا؛ فيصح أن يُقال: المحكم والمنسوخ كما يُقال المحكم والمتشابه»[4].

---

(١) «مفهوم التفسير والتأويل»، لأستاذنا أ. د. مساعد الطيار، (ص/ ١٣٥).

(٢) «فتح القدير»، (١/ ٥٢٧).

(٣) «التحرير والتنوير»، (٣/ ١٥٥).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٢٧٢).

وغالب الأقوال التي قِيلت بعد ذلك تعود بوجه أو بآخر إلىٰ هذا المعنىٰ؛ **فأحمد بن حنبل يقول**: «المحكم: الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه: الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا»[1].

والقاضي عبد الجبار المعتزلي يرىٰ أنَّ المحكم هو ما «أُحكم المراد به بأن جعله علىٰ صفة مخصوصة . . . وقد علمنا أنَّ الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه علىٰ وجه لا يحتمل إلَّا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل . . .

وأمَّا المتشابه؛ فهو الذي جعله الله علىٰ صفة تشتبه علىٰ السامع . . . من خرج ظاهره عن أن يدل علىٰ المراد به، لشيء يرجع إلىٰ اللغة أو التعارف»[2].

والقاسم الزيدي (ت: ٢٨٤هـ)؛ فيعتبر أنَّ مخالفيه لا يردون المحكم إلىٰ المتشابه: «وأصل الكتاب هو: المحكم الذي لا اختلاف فيه، والذي لا يخرج تأويله مخالفًا لتنزيله، وفرعه المتشابه من ذلك، فمردود إلىٰ أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل . . .»[3].

وهو ما رجحه الحاكم الجشمي الزيدي الذي يرىٰ أنَّ «أقرب الأقاويل هو أنَّ المحكم ما يدلُّ بنفسه علىٰ المراد والمتشابه ما يحتمل وجهين»[4].

والشيخ المفيد الإمامي يرىٰ أنَّ: «المتشابهات: محتملات لا يتضح مقصودها إلَّا بالفحص والنظر»[5].

ويوافقه الطوسي الإمامي في قوله: «ما كان المراد به لا يُعرف بظاهره، بل يحتاج إلىٰ دليل، وذلك ما كان محتملًا لأمور كثيرة، أو أمرين لا يجوز أن يكون الجميع مرادًا؛ فإنَّه من باب المتشابه»[6].

---

(١) المصدر السابق، (١٣/ ٢٧٥).

(٢) «متشابه القرآن»، (ص/ ١٩).

(٣) «أصول العدل والتوحيد»، (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، (ص/ ٩٧).

(٤) «التهذيب»، (٢/ ورقة ٥)، عن «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير»، (ص/ ٢٣٧).

(٥) «النكت الاعتقادية»، المفيد (ص/ ٢٢٦).

(٦) «التبيان»، الطوسي، (١/ ١٠).

وما ذكره الرازي الأشعري[1]، وأبو منصور الماتريدي[2] في تفسيرهما لا يخرج عن هذه النتيجة.

ونحن هنا نبحث في المفهوم بعيدًا عن معيار بيان المتشابه، فذلك حديث آخر سيأتي.

والاتجاه الثاني: الذي يرىٰ أنَّ الاحتمال من عدمه ليس هو معيار التفريق بين المحكم والمتشابه، وإنَّما هو طبيعة إمكانية الوصول إلىٰ الحقيقة من عدمها، فما يُمكن الوصول إلىٰ حقيقته؛ فهو محكم، وما لا يُمكن الوصول إليه؛ فهو متشابه من مثل العلم بمواقيت الساعة ووقت خروج المسيح الدجال ونحوها؛ ولذلك فإذا استثنينا هذا النوع من المتشابه الذي لا يتعلق بالمعنىٰ تعلقًا مباشرًا؛ فإنَّ جميع القرآن -بنا علىٰ ذلك- محكم، حتىٰ وإن لم يتضح بعض معناه للبعض؛ فإنَّه لا يُمكن أن يغيب معناه عن جميع الأمة، وهو ما يرجحه الطبري في قوله: «وهذا القول الذي ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية. وذلك أنَّ جميع ما أنزل الله ﷻ من آي القرآن علىٰ رسوله ﷺ، فإنَّما أنزله عليه بيانًا له ولأمته وهدًىٰ للعالمين، وغيرُ جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجةُ، ثم لا يكون لهم إلىٰ علم تأويله سبيل. فإذْ كان ذلك كذلك، فكل ما فيه بخلقه إليه الحاجة، وإن كان في بعضه ما بهم عن بعض معانيه الغنىٰ = وإن اضطرته الحاجة إليه في معانٍ كثيرة، كقول الله ﷻ: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨]، فأعلم النبي ﷺ أمته أنَّ تلك الآية التي أخبر الله -جل ثناؤه- عبادَه أنَّها إذا جاءت لم ينفع نفسًا إيمانُها لم تكن آمنت من قبل ذلك، هي طُلوع الشمس من مغربها. فالذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك، هو العلم منهم بوقت نَفع التوبة بصفته، بغير تحديده بعدد السنين والشهور والأيام. فقد بيَّن الله ذلك لهم بدلالة الكتاب، وأوضحه لهم علىٰ لسان رسوله ﷺ مفسَّرًا. والذي لا حاجة بهم إلىٰ علمه منه، هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية؛ فإنَّ ذلك ممَّا لا حاجة بهم إلىٰ علمه في دين ولا دنيا. وذلك هو العلم

---

(١) «مفاتيح الغيب»، (٨/ ١٤٥-١٤٨).

(٢) «تأويلات أهل السنة»، (٢/ ٣٠٦).

الذي استأثر الله -جل ثناؤه- به دون خلقه، فحجبه عنهم. وذلك وما أشبهه، هو المعنىٰ الذي طلبت اليهودُ معرفته في مدَّة محمد ﷺ وأمته من قبل قوله: ﴿الٓمٓ﴾، و﴿الٓمٓصٓ﴾، و﴿الٓر﴾، و﴿الٓمٓر﴾ ونحو ذلك من الحروف المقطّعة المتشابهات، التي أخبر الله -جل ثناؤه- أنَّهم لا يدركون تأويل ذلك من قبله، وأنَّه لا يعلم تأويله إلَّا الله.

فإذا كان المتشابه هو ما وصفنا؛ فكل ما عداه فمحكم؛ لأنَّه لن يخلو من أن يكون محكمًا بأنَّه بمعنىٰ واحد لا تأويل له غير تأويل واحد، وقد استغنىٰ بسماعه عن بيان يُبينه أو يكون محكمًا، وإن كان ذا وُجوه وتأويلات وتصرف في معانٍ كثيرة. فالدلالة علىٰ المعنىٰ المراد منه، إمَّا من بيان الله -تعالىٰ ذكره- عنه، أو بيان رسوله ﷺ لأمته. ولن يذهبَ علم ذلك عن علماء الأمة لِمَا قد بيَّنَّا»(١).

الاتجاه الثالث: وهو ما يميل إليه ابن تيمية(٢)، والشريف الرضي(٣)؛ فإنَّهما يُجوِّزان الوجهين؛ بناءً علىٰ قراءة الوقف والوصل للآية، فمن وقف علىٰ قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾؛ فالمعنىٰ عنده ما رجَّحه الطبري، ويكون ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ لا يعلمون تأويله، بل يُسلِّمون فيه الأمر إلىٰ الله، ولذلك يكون المتشابه هو ما لا يمكن الوصول لحقيقة معناه.

ومن رجَّح الوصل في الآية؛ فإنَّ المعنىٰ الأول هو المناسب للآية؛ بناءً علىٰ ذلك، فيكون معنىٰ المتشابه: ما خفي معناه؛ لكن الراسخين في العلم يعلمون تأويله. «وعلىٰ هذا؛ فالراسخون في العلم يعلمون تأويل هذا المتشابه الذي هو تفسيره وأمَّا التأويل الذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج فتلك لا يعلمها إلَّا الله، ولكن قد يُقال هذا المتشابه الإضافي ليس هو المتشابه المذكور في القرآن؛ فإنَّ ذلك قد أخبر الله أنَّه لا يعلم تأويله إلَّا الله، وإنَّما هذا كما يشكل علىٰ كثير من الناس آيات لا يفهمون معناها وغيرهم من الناس يعرف معناها»(٤).

---

(١) «تفسير الطبري»، (٦/ ١٨٠ - ١٨٢).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٧/ ٣٨١).

(٣) «حقائق التأويل في متشابه التزيل»، الشريف الرضي (ص/ ١٣٠).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٧/ ٣٧٣).

لكن الذي يُنبه له ابن تيمية هو: أنَّه لا يصح أن يختار المفسر القول بأنَّ معنىٰ التأويل التفسير، ثم يرىٰ الوقف علىٰ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ -كما هو قول الرازي، ونسبه إلىٰ أبي علي الجبائي[1]، وعدد من المتكلمين[2]-؛ لأنَّ هذا سيعني عنده أن يكون شيء في كتاب الله لا يُمكن أن يُفهم معناه، وهذا ممتنع عنده؛ لأنَّ كتاب الله إنَّما جاء ليتدبر جميعه، ولم يُستثنَ من ذلك شيء.

(ب) **جدل المعيار**: ظل الجدل حول المعيار الذي يتم من خلاله التفريق بين المحكم والمتشابه مستحكمًا في عموم الطوائف التي تتعامل مع القرآن، فكل طائفة تستدل بجملة من النصوص علىٰ مقولاتها تدعي أنَّ ما استدلَّت به هو المحكم، وإن كان عند غيرهم متشابهًا، وما استدل به مخالفوهم متشابهٌ، وإن كان محكمًا.

ومن الملاحظ أنَّ التأليف في هذا الموضوع كان يسير في هذا الاتجاه، فغالب الطوائف قد ألَّفت في استدلالات المخالفين بالقرآن، والتي تعتبرها استدلالًا بالمتشابه.

فألَّف أحمد بن حنبل كتابه: «**الرد علىٰ الزنادقة والجهمية فيما شكُّوا فيه من متشابه القرآن وتأولته علىٰ غير تأويله**».

وألَّف الشريف الرضي الإمامي (ت: ٤٠٦هـ) كتاب «حقائق التأويل في متشابه التنزيل»، ذكر فيه ما استدل به مخالفوه من متشابه القرآن.

وألَّف يحيىٰ بن الحسين الزيدي (ت: ٢٩٨هـ) كتاب: «**الرد علىٰ المجبرة والقدرية**»، أورد فيه ما استدل به مخالفوه من متشابه القرآن.

وألَّف القاضي عبد الجبار المعتزلي كتابه: «**متشابه القرآن**» في الرد علىٰ ما استدل به مخالفوه من متشابه القرآن.

وألَّف ابن اللبان الأشعري (ت: ٧٤٩هـ): «إزالة الشبهات عن الآيات المتشابهات».

وعموم الطوائف العقائدية كانت علىٰ إدراك تام بقضية الازدواجية في تحديد معيار

---

(١) لكن الشريف الرضي في «حقائق التأويل»، (ص/ ١٢٨) ينسب إلىٰ أبي علي الجبائي القول بجواز الوجهين، كما هو اختيار ابن تيمية.

(٢) «مفاتيح الغيب»، (٧/ ١٥٢).

المحكم من المتشابه؛ فنجد التنبيه علىٰ ذلك عند الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) عندما يقول: «كلُّ مذهب في الإسلام يدعي علىٰ خصمه بما ذهب إليه من الحجاج بالآيات -الوقوع في المتشابه- ولنفسه، الوقوع في الواضح، وعنده أن ما ذهب إليه هو الحق؛ فلا فرق بين أن يدعي عليه ذهاب غير الحق أو تعديه إلىٰ المتشابه وترك الواضح»[١].

ويُشير إلىٰ هذه الازدواجية -أيضًا- القاضي عبد الجبارالمعتزلي (ت: ٤١٥هـ)، فيقول: «الناس قد تنازعوا في المحكم والمتشابه، كما اختلفوا في نفس المذهب؛ لأنَّ ما يعده المشبِّه محكمًا عند الموحِّد من المتشابه، وما يعده الموحد محكمًا عند المشبه بخلافه . . . وهذه الطريقة معروفة من حالهم عند المناظرة والمباحثة»[٢].

والأمر كذلك نجده عند الرازي الأشعري (ت: ٦٠٦هـ) في قوله: «واعلم أنَّ هذا موضع عظيم، فنقول: إنَّ كلَّ واحد من أصحاب المذاهب يدعي أنَّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأنَّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول قوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩] متشابه، والسيئ يقلب الأمر في ذلك»[٣].

وكذلك عند ابن تيمية من أهل الحديث في قوله: «ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلًا، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: «إنَّها لا تعلم بالعقل»، يقول: نصوصها مشكلة متشابهة، بخلاف من يُنكر العلو والرؤية يقول: نصوص هذه مشكلة، ومنكر الصفات مطلقًا يجعل ما يثبتها مشكلًا، دون ما يثبت أسماءه الحسنىٰ، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة، ومنكر معاد الأبدان وما يصف به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلًا أيضًا، ومنكر القدر يجعل ما يثبت أنَّ الله خالق كل شيء وما شاء كان مشكلًا، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد، بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة»[٤].

---

(١) «تأويلات أهل السنة»، (٢/ ٣١٢).

(٢) «متشابه القرآن»، (ص/ ٨).

(٣) «مفاتح الغيب»، الرازي، (١/ ١٠٨٧).

(٤) «درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ١٢).

والصدوق الإمامي (ت: ٣٨١هـ) يقول في هذه الازدواجية: «الزمك إن كنت معتزليًا أنَّ الله ﷻ لم يرد بقوله في كتابه ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، أي: لا يُرىٰ؛ لأنَّ لا يُرىٰ يحتمل التأويل ... وإن كنت أشعريًا لزمك ما لزم المعتزلة بما ذكرناه كله؛ لأنَّه لم يبيِّن ذلك بلفظٍ يُفصح عن معناه الذي هو عندك بالحق ...»[1].

وأمَّا القاسم الزيدي (ت: ٢٨٤هـ)، فيعتبر أنَّ مخالفيه لا يردون المحكم إلىٰ المتشابه: «وقد أنكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلىٰ المحكم، وزعموا أنَّ الكتاب لا يحكم بعضه علىٰ بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها؛ ولذلك وقعوا في التشبيه، وجادلوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب، فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه ...»[2].

وبناءً علىٰ إدراك هذه الازدواجية قامت كل طائفة بوضع معيار يتم من خلاله التعامل مع إشكالية المتشابه، وأهم المقاربات التي تمت صياغتها في تحديد المعيار ما يلي:

يُعبر ابن جرير عن المسار الذي اتخذته مدرسة أهل الحديث في هذا الموضوع، فيقول: «فإذْ كان المتشابه هو ما وصفنا، فكل ما عداه فمحكم؛ لأنَّه لن يخلو من أن يكون محكمًا بأنَّه بمعنىٰ واحدٍ لا تأويل له غير تأويل واحد، وقد استغنىٰ بسماعه عن بيانٍ يُبينه أو يكون محكمًا، وإن كان ذا وُجوه وتأويلات وتصرف في معانٍ كثيرة. فالدلالة علىٰ المعنىٰ المراد منه، إمَّا من بيان الله -تعالىٰ- ذكره عنه، أو بيان رسوله ﷺ لأمته. ولن يذهبَ علم ذلك عن علماء الأمة لما قد بيَّنَّا»[3].

لكنَّ المتكلمين كان لهم معيار آخر في معالجة هذا الموضوع، يتمثَّل هذا المعيار في مركزية (العقل) في التعامل مع المحكم والمتشابه، فالقاضي عبد الجبارالمعتزلي (ت: ٤١٥هـ) حدَّد في كتابه «متشابه القرآن»، المعيار الذي من خلاله يتم تحديد المحكم من المتشابه وهو (العقل)، فقال: «يجب أن يُرَتب المحكم والمتشابه علىٰ أدلة العقول»[4].

---

(١) «معاني الأخبار»، الصدوق، (ص/ ٧٢).

(٢) «أصول العدل والتوحيد»، (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، (ص/ ٩٧).

(٣) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٦/ ١٨٠-١٨٢).

(٤) «متشابه القرآن»، للقاضي عبد الجبار، (ص/ ٧).

والقاضي يطرح هذا التعامل في السياق العقائدي، وليس في عموم سياقات القرآن الفقهية وغيرها، فيقول: «إذا كان المحكم والمتشابه واردين في التوحيد؛ فلا بُدَّ من بنائهما علىٰ أدلة العقول»[١].

لكنَّه يرىٰ أيضًا أنَّ هذا ليس هو الطريق الوحيد، وإنَّما هو الطريق الأقوىٰ في بيان المتشابه، فيقول: «وأقوىٰ ما يُعلم به المحكم من المتشابه أدلة العقول، وإن ربما يقوىٰ ذلك بما يتقدم المتشابه أو ما يتأخر عنه؛ لأنَّه هو الذي يبِّين أنَّ المراد به ما يقتضيه المحكم . . . »[٢].

أمَّا الرازي الأشعري؛ فيُقرر معيار التعامل -بما لا يختلف مع ما قرره القاضي عبد الجبار- وفقًا للقانون التالي: «فلا بُدَّ ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب، فنقول: اللفظ إذا كان محتملًا لمعنيين، وكان بالنسبة إلىٰ أحدهما راجحًا، وبالنسبة إلىٰ الآخر مرجوحًا، فإن حملناه علىٰ الراجح، ولم نحمله علىٰ المرجوح؛ فهذا هو المحكم، وأمَّا إن حملناه علىٰ المرجوح، ولم نحمله علىٰ الراجح؛ فهذا هو المتشابه، فنقول: صرف اللفظ عن الراجح إلىٰ المرجوح لا بُدَّ فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إمَّا أن يكون لفظيًّا، وإمَّا أن يكون عقليًّا»[٣].

والأمر كذلك عند إمام المذهب الماتريدي الذي يضع العقل كأداة تحديد لهذه الادعاءات، فيقول بعد أن تحدث عن ازدواجية هذا المعيار: «فسبيل مثله الفحص والبحث عمَّا ذهب إليه؛ إن جاء بشيء يضطر العقل إلىٰ قبوله سلَّم له ما جاء به، وإلَّا فخصمه منه في دعوىٰ مثله: بالوقوع له في المتشابه بمحل دعواه»[٤].

وكذلك الحاكم الجشمي الزيدي، يرىٰ أنَّ معيار بيان المحكم من المتشابه مرده إلىٰ العقل، فيقول عن المتشابه: «يُرد إلىٰ المحكم، ويرتب عليه وعلىٰ أدلة العقول»، ويقول: «المتشابه يُحمل علىٰ أدلة العقول والمحكم»[٥].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٧).

(٢) «متشابه القرآن»، (ص/ ٨).

(٣) «مفاتح الغيب»، الرازي، (١، ١٠٨٧).

(٤) «تأويلات أهل السنة»، (٣/ ٣١٢).

(٥) «التهذيب في التفسير»، للحاكم الجشمي، (ورقة ١٦١)، عن «الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن»، د. عدنان زرزور، (ص/ ٢٣٩).

أمَّا أصحاب المنهج الباطني؛ فهم يحددون هذا المعيار وفقًا للمنهج الذي استعملوه في التفسير، فالقاضي النعمان الإسماعيلي يحدد المعيار وهو: الإمام المعصوم من آل البيت، فيقول: «ولو ذكرنا احتجاج المختلفين في الدين، وأهل الخصام في الأحكام، ووجوه الحلال والحرام، بالسنة والكتاب لطال الخطاب؛ إذلم يخلُ أصل من أصولهم، وأكثر فروعهم من ذلك، وهو معروف لا يُنكر، ومشهور لا يدفع، وكل فرقة وأهل نحلة تحتج به وتستدل بتأويل تأولته فيه ووجه، وقد صرفت القول فيه إليه، وكل فريق منهم يزعم أنَّ مَن خالفهم غلط في الاستدلال، وأخطأ في تأويله، ولو اتبعوا الدليل؛ لَمَا ضلوا، ولو ردوه إلىٰ أولي الأمر (= يقصد بهم الأئمة) كما أمرهم الله؛ لَمَا اختلفوا فيه، فقد جعلكم الله أنتم أولىٰ بهذا الاسم من غيركم»[1].

ولا يختلف عنه الصدوق الإمامي الذي يرىٰ أنَّ المعيار في تحديد المحكم والمتشابه هو قول المعصوم من آل البيت، فيقول: «كل فرقة تميل مع القرآن والسنة إلىٰ مذهبها، فلو كان -تبارك وتعالىٰ- تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه صادق؛ لكان قد سوغهم الاختلاف في الدين ودعاهم إليه؛ إذ أنزل كتابًا يحتمل التأويل وسنَّ عن نبيِّه سنة يحتمل التأويل وأمرهم بالعمل بها، فكأنَّه قال: تأولوا واعملوا، وفي ذلك إباحة العمل بالمتناقضات والاعتماد للحق وخلافه، فلما استحال ذلك علىٰ الله؛ وجب أن يكون مع القرآن والسنة في كل عصر من يُبيِّن عن المعاني التي عناها الله ﷻ في القرآن بكلامه دون ما يحتمله ألفاظ القرآن من التأويل . . . وإذا وجب أنَّه لا بُدَّ من مخبر صادق؛ وجب أن لا يجوز عليه الكذب تعمدًا لا الغلط . . . وإذا وجب ذلك وجب أن يكون معصومًا . . .

فإن قال قائل: إنَّ المؤدي إلىٰ ما نحتاج إلىٰ علمه من متشابه القرآن ومن معانيه التي عناها الله دون ما يحتمله ألفاظه = هو الأمة.

أكذبه اختلاف الأمة . . .»[2]. ثم يستمر الصدوق في النقاش، حتىٰ يؤكد أنَّ معيار

---

(١) «اختلاف أصول المذاهب»، للقاضي النعمان، (ص/ ١٩٩).

(٢) «معاني الأخبار»، الصدوق، (ص/ ١٣٥، ١٣٦).

تحديد هذه المعاني المشتبهات هو الإمام المعصوم.

أمَّا الغزالي؛ فمن منظوره الصوفي يُقرر قاعدة التعامل في ذلك، ويبنيها علىٰ (الكشف الصوفي)، فيقول: «وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله، وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلَّا الموفقون يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور علىٰ ما هي عليه نظروا إلىٰ السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأمَّا من يأخذ معرفة هذه من السمع المجرد؛ فلا يستقر له قدم، ولا يتعيَّن له موقف»[1].

وهكذا نلاحظ أنَّ كل أصحاب اتجاه جعلوا معيار بيان المتشابه هو الدليل الذي يُميز طبيعة المنهج عند كل اتجاه.

لكن ابن تيمية يُشير إلىٰ معنىً مهم في مفهوم المتشابه وهو: (نسبية المتشابه)، وأنَّ ما يكون متشابهًا عند شخص ليس بالضرورة أن يكون متشابهًا عند آخر، ممَّا يعني أنَّ المتشابه راجع للقارئ، وليس للنص المقروء، وفي ذلك يقول: «وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أنَّ في قوله -تعالىٰ-: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ في المتشابهات قولان:

أحدهما: أنَّها آيات بعينها تتشابه علىٰ كل الناس.

والثاني -وهو الصحيح-: أنَّ التشابه أمر نسبي؛ فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثَمَّ آيات محكمات لا تشابه فيها علىٰ أحد، وتلك المتشابهات إذا عُرف معناها؛ صارت غير متشابهة»[2].

وهذا يعني -حسب هذه الرؤية- أنَّنا لسنا أمام آيات متعينة نحكم بأنَّها متشابهة وأخرىٰ محكمة، بل ذلك راجع لطبيعة القارئ، وأنَّه يتفاوت من قارئ لآخر.

(ج) **جدل الحكمة**: لا يقلُّ الجدل حول حكمة وجود المحكم والمتشابه أهمية عن الجدل في تلك القضايا السابقة، وقد كانت أهمية الخوض في هذا الموضوع نابعة عن أمرين، لارتباطهما بالجانب العقائدي:

---

(١) «إحياء علوم الدين»، للغزالي، (١/ ١٠٤).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ١٤٣).

- **الأول: الجواب عن المشككين والطاعنين الذين يطعنون في القرآن من خلال** بعض آياته المتشابهة، وهذا ما أشار له الرازي في قوله: «اعلم أنَّ من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله علىٰ المتشابهات، وقال: إنَّكم تقولون إنَّ تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلىٰ قيام الساعة، ثم إنَّا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب علىٰ مذهبه»[1].

- **الثاني: الاتساق العقائدي في نظرية المتكلمين**، حيث تحرص كل طائفة أن تجعل تقريرها للحكمة متسقًا مع باقي أصولهم النظرية في أبواب أصول الدين.

والرازي في تفسيره أحد الذين استطردوا في تعداد الحِكم التي أوجبت وجود المحكم والمتشابه، فقال: «واعلم أنَّ العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوهًا:

الوجه الأول: أنَّه متىٰ كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلىٰ الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله -تعالىٰ-: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢].

الوجه الثاني: لو كان القرآن محكمًا بالكلية؛ لَمَا كان مطابقًا إلَّا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلًا لكل ما سوىٰ ذلك المذهب، وذلك ممَّا ينفر أرباب المذاهب عن قبوله، وعن النظر فيه، فالانتفاع به إنَّما حصل لَمَا كان مشتملًا علىٰ المحكم وعلىٰ المتشابه، فحينئذٍ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤثر مقالته، فحينئذٍ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلَّص المبطل عن باطله ويصل إلىٰ الحق.

الوجه الثالث: أنَّ القرآن إذا كان مشتملًا علىٰ المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلىٰ الاستعانة بدليل العقل، وحينئذٍ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلىٰ ضياء الاستدلال والبينة، أمَّا لو كان كله محكمًا لم يفتقر إلىٰ التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذٍ كان يبقىٰ في الجهل والتقليد.

الوجه الرابع: لمَّا كان القرآن مشتملًا علىٰ المحكم والمتشابه افتقروا إلىٰ تعلُّم

---

(١) «مفاتيح الغيب»، الرازي، (٧/ ١٤٨).

طرق التأويلات وترجيح بعضها علىٰ بعض، وافتقر تعلم ذلك إلىٰ تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلىٰ تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة.

الوجه الخامس -وهو السبب الأقوىٰ في هذا الباب-: أنَّ القرآن كتاب مشتمل علىٰ دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا بمتحيز، ولا مشار إليه؛ ظنَّ أنَّ هذا عدم ونفي؛ فوقع في التعطيل؛ فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة علىٰ بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطًا بما يدل علىٰ الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات؛ فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده»[1].

ونقل عنه هذه الحكم السالمي الإباضي في مشارق الأنوار[2].

ويذكر حميدان بن يحيىٰ القاسمي الزيدي الحكمة من وجود المحكم والمتشابه، فيقول: «وأمَّا الفصل الرابع، وهو في البلوىٰ باشتمال القرآن علىٰ المحكم والمتشابه، فلأنَّ الله -سبحانه- لو جعله ضربًا واحدًا جليًّا علمه، مستمرًا حكمه، لم يظهر به الفرق بين المؤمن بلسانه وقلبه، والمؤمن بلسانه دون قلبه، ولو لم يظهر لم يتميز بعد النبي ﷺ عدو أئمة الهدىٰ من وليهم، وإنَّما جعله الله -سبحانه- مشتملًا علىٰ المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، وأشباه ذلك ممَّا لأجل البلوىٰ به ظهر سر كل مؤمن بلسانه متبع لهوىٰ نفسه، وأمكنه لأجله أن يعارض محكم الكتاب والسنة بزخرف التأويلات، ومبدع الروايات المستحيلات؛ فلذلك تبين رفضه الأئمة الهادين، وظهر الفرق بينه وبين المخلصين للدين، وعظمت به البلوىٰ علىٰ المسترشدين والمقلدين»[3].

لكن رؤية الرازي ومَن يوافقه عليها لم تخلُ من اعتراض ونقاش، فرشيد رضا يعلق

---

(١) «مفاتيح الغيب»، (٧/ ١٤٩).

(٢) «مشارق الأنوار»، للسالمي (٢/ ٦٦).

(٣) التصريح بالمذهب الصحيح، حميدان بن يحيىٰ بن القاسم (ص/ ٦٣).

علىٰ كلام الرازي، فيقول: «إنَّه لم يأتِ بشيءٍ نيِّرٍ، ولم يحسن بيان ما قاله العلماء، وأسخف هذه الوجوه وأشدها تشوهًا الثاني، ولا أدري كيف أجاز له عقله أن يقول إنَّ القرآن جاء بالمتشابهات ليستميل أهل المذهب إلىٰ النظر فيه، وأنَّ هذا طريق إلىٰ الحق، أين كانت هذه عند نزوله، ومن اهتدىٰ من أهلها بهذه الطريقة»[1].

ثم يذكر رضا رأي أستاذه محمد عبده في حكم وجود المتشابه، وأنَّ حاصلها ثلاثة أمور:

«(١) أنَّ الله أنزل المتشابه؛ ليمتحن قلوبنا بالتصديق به؛ فإنَّه لو كان كل ما ورد في الكتاب معقولًا واضحًا لا شبهة فيه عند أحد من الأذكياء، ولا من البلداء؛ لَمَا كان في الإيمان شيء من معنىٰ الخضوع لأمر الله -تعالىٰ- والتسليم لرسله.

(٢) جعل الله المتشابه حافزًا لعقل المؤمن للنظر؛ كي لا يضعف فيموت . . .

(٣) أنَّ الأنبياء بُعثوا إلىٰ جميع الأصناف من عامة الناس وخاصتهم فإذا كانت الدعوة موجهة إلىٰ العالم والجاهل، والذكي والبليد، والمرأة والخادم، وكان من المعاني ما لا يُمكن التعبير عنه بعبارة تكشف عن حقيقته، وتشرح كنهه، بحيث يفهمه كل مخاطب عاميًا كان أو خاصيًا إلا يكون في ذلك من المعاني العالية والحكم الدقيقة ما يفهمه الخاصة، ولو بطريق الكناية والتعريض، ويؤمر العامة بتفويض الأمر فيه إلىٰ الله -تعالىٰ- والوقوف عند حدِّ المحكم، فيكون لكل نصيبه علىٰ قدر استعداده»[2].

ومع تعدد الآراء في بيان الحكمة من وجود المتشابه؛ إلَّا أنَّ الحكمة التي تكاد تجتمع في غالب من تعرض لهذا الموضوع -والتي تؤيدها النصوص- هي: الوظيفة الابتلائية من الله -سبحانه- لعباده في التعامل مع هذا النص.

لكن الاتفاق علىٰ هذه الحكمة علىٰ وجه التحديد لا يعني الاتفاق علىٰ المنطلقات العقائدية التي يبنىٰ عليها أساس هذه الحكمة، كما نلاحظه في تحَّكم القضية الكلامية (فعل الأصلح) في النقاش حول هذا الأمر، كما هو الحال عند القاضي

---

(١) «تفسير المنار»، رضا، (٣/ ١٧٠).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

عبد الجبار[1]، الذي يقرر أنَّه إذا كان الله يجب عليه فعل الأصلح للناس فلماذا جعل في كتابه المحكم والمتشابه؟ وهذا الاعتراض الذي وجهه الماتريدي للمعتزلة في تفسيره[2]. وقد أجاب القاضي في كتابه عن هذا الاعتراض، وحاول دفعه من منظور الرؤية الاعتزالية.

هذه مجمل السياقات والجدليات التي تعرض لها هذا الموضوع، حاولنا أن نذكرها بشيء من الإجمال الذي يقتضيه مقصد البحث.

---

(١) «متشابه القرآن»، القاضي عبد الجبار (ص/ ٢، ٣).

(٢) «تأويلات أهل السنة»، الماتريدي، (٢/ ٣٠٥).

ثَانِيًا: إِشْكَالِيَّةُ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ (الْبَاطِنِيَّةُ)

(١)

سياق إشكالية الظاهر والباطن

هذه هي الإشكالية الثانية التي أنتجتها الخلافات العقائدية، وما يدعونا للبحث في سياقات هذه الإشكالية: أنَّنا نجد استعمال لفظ الظاهر والباطن للقرآن يجري علىٰ لسان الباطنية، كما يجري علىٰ لسان مخالفيهم، فكل طرف يُقرُّ بوجود الظاهر والباطن في القرآن، لكنَّ هذا الإقرار عند كلٍّ اتجاه يختلف تمامًا عن سياق طرحها عند الاتجاه الآخر، وبيان ذلك كالتالي:

السياق الأول: طرح الإشكالية في المنهج الباطني: مع ظهور المنهج الباطني عند غلاة الشيعة الأوائل بدأت إشكالية الظاهر والباطن في البروز بشكل واضح، وتم تداولها من بعد ذلك عند الإمامية والإسماعيلية والصوفية.

فقد تمَّت الإشارة إلىٰ هذه القضية في السياق الشيعي الإمامي، في أقدم كتاب تفسير مطبوع للشيعة الإمامية، وهو «تفسير العياشي» (ت: ٣٢٠هـ)، فنجده يطرح في مقدمة كتابه بابًا بعنوان: «**تفسير الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والمحكم والمتشابه**»[1].

ويقول القاضي النعمان الإسماعيلي (ت: ٣٦٣هـ) في ذكر هذه الثنائية: «كما أخبر

---

(١) «تفسير العياشي»، (١/ ٢٢).

الله -سبحانه- بذلك فيما تلوناه من كتابه، وبيَّنَّاه فيما تقدَّم من كتابنا هذا من وجوب إقامة الظاهر والباطن، وأنَّه لا يجزي إقامة أحدهما دون الآخر»[1].

والصوفية منذ فترة متقدمة وهم يطرحون هذه الثنائية في نصوصهم، وقد ذكرنا عددًا منها في مبحث المناهج، حتىٰ خاتمة عقدهم ابن عربي الذي يقول: «لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن علىٰ ما هو في الظاهر، قدمًا بقدم»[2].

هذه العبارات هي من باب التأكيد علىٰ وجود هذه الثنائية عند هذا الاتجاه الذي يتبنىٰ المنهج الباطني في التفسير.

السياق الثاني: طرح الإشكالية عند أهل الحديث والمتكلمين: فالإقرار السابق بأصل وجود هذه الثنائية (الظاهر والباطن) نجده عند الاتجاه المقابل للاتجاه الباطني، سواء من أهل الحديث أو المتكلمين، فالشافعي يقول مُقرِّرًا هذا التمايز بين الظاهر والباطن: «وهكذا غير هذا من حديث رسول الله هو علىٰ الظاهر من العام حتىٰ تأتي الدلالة عنه، كما وصفت، أو بإجماع المسلمين أنَّه علىٰ باطن دون ظاهر وخاص دون عام فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة عليه ويطيعونه في الأمرين جميعًا»[3].

والطبري يقول: «وغير جائزة إحالة الظاهر إلىٰ الباطن من التأويل بغير برهان»[4].

وكذلك ابن عطية الأشعري يقول في معرض رده علىٰ بعض الأقوال: «وهذا غير جيد؛ لأنَّه إخراج لفظ بين في اللغة عن ظاهره الحقيقي إلىٰ باطن لغير ضرورة، وهذا هو طريق اللغز الذي برئ القرآن منه»[5].

في هذين السياقين تمَّ طرح هذه الإشكالية، ولكل سياق خصوصيته، وتوضيح ذلك في الآتي:

---

(١) «تأويل الدعائم»، للقاضي، (٣/ ٢٧١).

(٢) «الفتوحات المكية»، (١/ ٥٥٠).

(٣) «الرسالة»، للشافعي، (ص/ ٣٢٢).

(٤) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٢/ ٤٦٩).

(٥) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٥/ ١٢٢).

(٢)

الجدلياتُ العقائديَّةُ حولَ الإشكاليَّةِ

هذا الإقرار المجمل بهذه الثنائية (الظاهر والباطن) لا يعكس في واقع الأمر توافقًا حقيقيًا داخل إطار هذه الإشكالية، وهذا ما تكشفه لنا الجدليات التي تمَّت بين الطوائف حولها، حيث يظهر لنا التباين في مجموعة من المفاهيم من أهمها:

- **جدل المفهوم (مفهوم الظاهر والباطن)**: فالظاهر عند أصحاب الحديث والمتكلمين هو المعنىٰ اللغوي المتبادر من اللفظ، والباطن هو المعنىٰ اللغوي الذي تحتمله الآية، لكنَّه ليس احتمالًا ظاهرًا فيها، وهو ما يساوي في استعمال كثير منهم مفهوم (التأويل). بينما (الظاهر والباطن بالمفهوم السابق) داخل في مفهوم الظاهر عند الاتجاه الباطني؛ ولذلك فإنَّ للباطن عندهم معنىٰ آخر لا يُمكن الوصول إليه من خلال الدلالة اللغوية، فالعلاقة بينهما عند الباطنية إنَّما هي علاقة دلالة رمزية، فالظاهر يحمل دلالة رمزية من خلالها يمكن النفاذ إلىٰ الباطن، بينما العلاقة عند مخالفيهم علاقة دلالة لغوية.

- **جدل الأصل والاستثناء**: فالأصل عند الاتجاه الباطني هو الباطن والظاهر طريق إليه، بينما الأصل عند أهل الحديث والكلام هو الظاهر ولا يُذهب إلىٰ الباطن إلَّا بدليل.

ولذلك؛ فالتفسير الباطني -عندهم- هو أعلىٰ مرتبة من التفسير الظاهري، وقد صرَّح بهذا المعنىٰ جماعة من الصوفية والإسماعيلية والإمامية ونصوصهم منقولة في مبحث المناهج بالتفصيل.

أمَّا أهل الحديث والمتكلمون؛ فعمومهم يذهب إلىٰ خلاف ذلك، حيث يجعلون الأصل هو اعتماد الظاهر.

- **جدل المعيار (الطريقة المنهجية للانتقال من الظاهر إلىٰ الباطن)**: فيُعتبر كل من الإسماعيلية والإمامية والصوفية المعنىٰ الباطني للنصوص علمًا اختُصَّ به أُناس دون غيرهم -لا يُتوصل إليه من غير طريقهم-، وهم: الأئمة المعصومون عند الشيعة الإمامية أو الإسماعيلية، أو الأولياء الذين يفتح الله عليهم ويكشف لهم هذه المعاني الباطنة -كما عند الصوفية- وهو ما يُسمىٰ بالكشف.

بينما المعيار عند أهل الحديث راجع إلىٰ الدلالة النقلية، وعند المتكلمين راجع إلىٰ الدلالة العقلية بشكل أساسي.

ثَالِثًا: إِشْكَالِيَّةُ الْعَقْلِ وَظَاهِرِ النَّقْلِ
(الْمُتَكَلِّمُونَ)

(١)
سياقاتُ إشكاليَّةِ العقلِ والنقلِ

تاريخيًا كانت إشكالية العقل والنقل ثالث الإشكاليات التي أنتجها الخلاف العقائدي، ويُعتبر المتكلمون أوّل من أدخل إشكالية العقل والنقل في المجال التداولي في بيئة الفكر الإسلامي، وقد تم استعمال هذه القضية في مجموعة سياقات، كما هو الحال في الإشكاليات الأخرىٰ، وأهم سياقين تم تداول هذه القضية فيهما:

(١) سياق الإشكالية في الجدل العقائدي مع غير المسلمين:

هذا السياق هو السياق الأول الذي من خلاله تسربت هذه الإشكالية إلىٰ البيئة الإسلامية، فقد نشأت في بيئة الجدل بين المتكلمين وأصحاب الديانات والحضارات التي انفتح عليها المسلمون بفعل الفتوحات الإسلامية.

والجدل الحاصل بين هذه الطوائف لا يمكن أن يتم التحاكم فيه إلّا لما هو مشترك بينهم وهو «دلائل العقل»؛ لأنَّهم لا يؤمنون بـ«النقل»، وكان هذا الدفاع موجهًا بداية ضد الطوائف المشككة في الإسلام، ثم الفلاسفة، ثم دخل بعد ذلك إلىٰ الطوائف الإسلامية فيما بينها.

(٢) سياق الإشكالية في الجدل العقائدي داخل الطوائف الإسلامية:

لم يظل استعمال الأداة العقلية منحصرًا في الدائرة الأولىٰ، بل انتقل إلىٰ الجدل

العقائدي بين الطوائف الإسلامية، وهذا ما جعل صياغة علم الكلام فيما بعد تتم بناءً علىٰ أنَّه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد علىٰ المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف، وأهل السنة»[1]، وأول من صعَّد هذه الإشكالية في البيئة الإسلامية هم المعتزلة، وعلىٰ يديهم تمت صياغة القانون الكلي للتعامل مع هذه القضية، ومن بعدهم سرىٰ هذا القانون في غالب الطوائف الإسلامية.

(١) «مقدمة ابن خلدون»، (٣/ ٩٦٦).

(٢)

الجدلياتُ العقائديَّةُ حولَ الإشكاليَّةِ

(١) الجدل حول صياغة إشكالية العقل والنقل:

لن ننشغل هنا بالسياق التاريخي لتطور هذه الإشكالية، فهذا تحدثنا عنه في المبحث الذي تعرض لمناهج التأويل العقائدية؛ ولذلك سنبدأ من الصياغة النهائية التي استقر عليها رأي المتكلمين، والتي يقول فيها القاضي عبد الجبار المعتزلي: «**إنَّ دليل العقل إذا منع من شيء، فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك أن نتأوَّله؛ لأنَّ الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل، فلا يجوز فيهما التناقض**»[١].

وعلىٰ هذه الصياغة سار الأشاعرة، والماتريدية، والزيدية، والإباضية، والأصوليون من الإمامية.

لكن ثمة ثلاث أطروحات مهمة تتعلَّق بصياغة قانون التأويل العقلي، الأولىٰ أطروحة التفريق عند الغزالي، والثانية أطروحة التطوير عند الرازي، والثالثة أطروحة البديل عند ابن تيمية.

فالغزالي في قانون التأويل يطرح فرقًا بين قانون العقل عند المعتزلة، وبينه عند الأشاعرة، فيجعل المعتزلة تقول بالتعارض الذي ينتج رد النص وتقديم العقل، والأشاعرة هي التي تقول بالجمع بين مقتضىٰ النص والعقل، فيقول عن المعتزلة: «جعلوا المعقول أصلًا، فطال بحثهم عنه، وضعفت عنايتهم بالمنقول، فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة المتصادمة في بادئ الرأي، وأول الفكر المخالفة للعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، ولكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه

---

(١) «المغني»، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٢٨٠).

وأنكروه وكذبوا راويه، إلَّا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث؛ وما شق عليهم تأويله جحدوه حذرًا من الإبعاد في التأويل، فرأوا التوقف عن القبول أولىٰ من الإبعاد في التأويل، ولا يخفىٰ ما في هذا الرأي من الخطر في رد الأحاديث المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا»[1].

لكن طريقة الأشاعرة بخلاف ذلك، فهم -كما يقول الغزالي-: «الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلًا، المنكرة لتعارض العقل والنقل، وكونه حقًّا»[2].

والواقع إنَّه لا فرق بين الأشاعرة والمعتزلة فيما يتعلَّق بذات القانون، وما ذكره الغزالي عن المعتزلة، قد عبَّر به عدد من الأشاعرة، والغزالي نفسه له تعبيرات مشابهة لقانون المعتزلة.

أما الصياغة الكلامية الثانية فهي تلك التي طرحها الرازي في تطوير هذا القانون، وهي: إخراج النقل من معادلة التعارض، وإفراغ أو تضييق مساحة القطع فيه، في مقابل توسيعها في الدلالة العقلية، يقول في ذلك: «التمسك بالأدلة النقلية مبني علىٰ مقدمات ظنية، والمبني علىٰ الظني ظني، وذلك لا شكَّ فيه؛ فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلَّا الظنَّ»[3].

أمَّا ابن تيمية؛ فإنَّه في سياق سجاله مع قانون الرازي يطرح صياغة مختلفة عن تلك الصياغة التي عند المتكلمين، لا تقوم علىٰ مبدأ المقابلة بين النقل والعقل، وإنَّما مبدأ المقابلة بين القطع والظن، يقول في ذلك: «. . . إذا قيل: تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعيًا والآخر عقليًا؛ فالواجب أن يُقال: لا يخلو إمَّا يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإمَّا أن يكون أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًا.

فأمَّا القطعيان؛ فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين أو أحدهما عقليًّا والآخر سمعيًا، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأنَّ الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يُمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذٍ؛ فلو تعارض دليلان قطعيان

---

(١) «قانون التأويل»، (ضمن مجموعة رسائل الغزالي)، (ص/ ١٢٤، ١٢٥).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٢٦٥).

(٣) «المحصول»، (١/ ٤٠٨).

وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنَّها قطعية؛ فلا بُدَّ أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأمَّا مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًّا دون الآخر؛ فإنَّه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي؛ فإنَّ الظن لا يرفع اليقين.

وأمَّا إن كانا جميعًا ظنيين: فإنَّه يصار إلىٰ طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعيًّا أو عقليًّا، ولا جواب عن هذا، إلَّا أن يُقال: الدليل السمعي لا يكون قطعيًّا، وحينئذٍ فيُقال: هذا -مع كونه باطلًا- فإنَّه لا ينفع؛ فإنَّه علىٰ هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعيًّا، لا لكونه عقليًّا، ولا لكونه أصلًا للسمع، وهؤلاء جعلوا عُمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع وهذا باطل»[1].

هذه أهم الأطروحات التي تتعلَّق بصياغة قانون التأويل العقلي.

(٢) الجدل حول مفهوم ظاهر النقل، والدليل الصارف عنه:

يُقرِّرُ المتكلمون: أنَّ **«الظاهر لا يجوز أن يُعدل عنه إلَّا بدليل»**، وهي قاعدة يتفق معهم فيها أهل الحديث، لكنَّهم يختلفون فيما وراء ذلك، فيما يتعلَّق بمفهوم الظاهر، وفيما يتعلَّق بالدليل الناقل عن هذا الظاهر.

فما يعتبره المتكلمون ظاهرًا لا بُدَّ من تأويله، يعتبره بعض أهل الحديث ممَّا لا يحتاج إلىٰ تأويل، من الأمثلة التطبيقية علىٰ ذلك: اختلافهم في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، حيث يُفسِّر القشيري الفوقية في الآية من خلال المنظور الأشعري، فيقول: «يخافون اللهَ أن يُنزلَ عليهم عذابًا من فوق رؤوسهم»[2].

ويوافقه ابن عطية الأشعري في قوله: «وقوله: ﴿مِّن فَوْقِهِمْ﴾ يحتمل معنيين:

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، (١/ ٧٩، ٨٠).

(٢) «تفسير القشيري»، (٣/ ٣١١).

أحدهما: الفوقية التي يوصف بها الله -تعالىٰ-، فهي فوقية القدر والعظمة والقهر والسلطان.

والآخر: أن يتعلَّق قوله: ﴿مِن فَوْقِهِمْ﴾ بقوله: ﴿يَخَافُونَ﴾، أي: يخافون عذاب ربهم من فوقهم، وذلك أنَّ عادة عذاب الأمم إنَّما أتىٰ من جهة فوق»[1].

ولا يبتعد عنهما الطبرسي الإمامي الأصولي في قوله: «وإنَّما قال: ﴿مِن فَوْقِهِمْ﴾ لوجهين:

أحدهما: أنَّ المراد يخافون عقاب ربهم، وأكثر ما يأتي العقاب المهلك إنَّما يأتي من فوق.

الآخر: أنَّ الله لمَّا كان موصوفًا بأنَّه عالٍ متعالٍ بمعنىٰ: أنَّه قادر علىٰ الكمال؛ حسُن أن يُقالَ: من فوقهم؛ ليدل علىٰ أنَّه في أعلىٰ مراتب القادرين»[2].

لكن السمعاني -المنتسب لأهل الحديث- لا يسير معهم علىٰ التفسير ذاته فيخالفهم في قوله: «قال بعضهم معناه: يخافون عذاب ربهم من فوقهم، والقول الثاني -وهو الأصح-: أنَّ هذه صفة العلو التي تفرَّد الله بها، وهو كما وصف نفسه من غير تكييف»[3].

أمَّا بخصوص معيار التأويل عند المتكلمين فهو العقل، وهو معيار لقي نقدًا شديدًا من كثير من أهل الحديث، ومن الأمثلة علىٰ تشغيل هذا المعيار في التأويل ما قاله ابن عطية في قوله -تعالىٰ-: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ﴾ [القلم: ٤٢]: «وخرَّج بعض الناس من قوله: ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ أنَّهم كانوا يستطيعون قبل ذلك، وذلك غير لازم، وعقيدة الأشعرية: أنَّ الاستطاعة إنَّما تكون مع التلبس بالفعل لا قبله، وهذا القدر كافٍ من هذه المسألة هنا»[4].

---

(١) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٨/ ٤٣٦).

(٢) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٤/ ٨٣).

(٣) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٣/ ١٧٧)، وانظر عنده: (١/ ٤٧).

(٤) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (١٥/ ٥٠).

فابن عطية تأوَّل ظاهر هذه الآية من أجل أن لا تعارض الآية ما يعتقده الأشاعرة[1].

وفي مثال آخر يقول فيه الطبرسي عند قوله -تعالىٰ-: ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]: «فيه أقوال: **أحدهما**: أو يأتي أمر ربك بالعذاب . . . **وثانيهما**: أو يأتي ربك بجلائل آياته، فيكون حذف الجار، فوصل الفعل، ثم حذف المفعول لدلالة الكلام عليه، وهو قيام الدليل في العقل علىٰ أنَّ الله -سبحانه- لا يجوز عليه الانتقال ولا يختلف عليه الحال»[2].

فالطبرسي هنا أوَّل الإتيان بإتيان العذاب، أو الآيات، بناءً منهم علىٰ تأويل الصفات، وخاصة صفات الأفعال لما قام من الدليل العقلي الذي أوجب صرف الآية عن الظاهر.

---

(١) انظر مثالًا في «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (١/ ٢٢٤)، (٢/ ٥٤٠).
(٢) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٣/ ٢٤٢)، وانظر مثالًا آخر في تفسيره، (٢/ ١٤٧).

رَابِعًا: إِشْكَالِيَّةُ الْقُرْآنِ وَالْبُـرْهَانِ
(الْفَلَاسِفَةُ)

(١)
سياق إشكالية البرهان والقرآن

آخر هذه الإشكاليات التي أنتجها الخلاف العقائدي هي إشكالية (القرآن والبرهان)، وقد تم طرحها في سياق الهجمة التي تم توجيهها إلىٰ الفلسفة، وقام الكندي برسم رؤية توفيقية بينهما تحاول أن تسوق الفلسفة باعتبارها معرفة صالحة لأنْ يُنتفع بها، واستمرت الرؤية ذاتها تتكرر عند الفلاسفة المشائين: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وأضاف كلٌ واحد من هؤلاء رؤية تُعتبر امتدادًا لمن سبقه من جهة، وتطويرًا لها من جهة أخرىٰ، وقد ذكرنا تفاصيل هذه الرؤية في مبحث مناهج التأويل العقائدية.

(٢)

صياغة إشكالية البرهان والقرآن

تمت صياغة إشكالية البرهان والقرآن في ثلاث صياغات:

الأولىٰ: صياغة الكندي، التي اقتصرت علىٰ مجرد بيان أنَّ الفلسفة لا تتعارض مع الشريعة، ولم تتعرض لإشكالية التخييل، ولم تفصل بين ظاهر القرآن وباطنه.

والثانية: صياغة الفارابي، والتي أخذت مبدأ عدم التعارض بين الفلسفة والشريعة، مع التمييز بين طبيعة الخطاب الفلسفي البرهانية والخطاب القرآني الخطابية، **يقول في ذلك**: «وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولًا ومتصورًا؛ فإنَّ الملة تعطيه متخيلًا، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه؛ فإنَّ الملة تقنع»[1].

والثالثة: صياغة ابن رشد، التي وضع فيها قانونًا يُوازي قانون المتكلمين، **يقول فيه**: «ونحن نقطع أنَّ كل ما دلَّ إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع؛ أنَّ ذلك الظاهر يقبل التأويل علىٰ قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشكُّ فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن»[2].

(١) «الحروف»، للفارابي، (ص/ ١٨٥).

(٢) «فصل المقال»، (ص/ ٩٧).

الفَصْلُ الثَّانِي

أَثَرُ الْعَقَائِدِيَّةِ فِي اسْتِعْمَالِ أَدَوَاتِ التَّفْسِيرِ

أَثَرُ الْعَقَائِدِيَّةِ فِي اسْتِعْمَالِ أَدَوَاتِ التَّفْسِيرِ[1]

(التَّعْطِيلُ ... وَالتَّشْغِيلُ ... وَالتَّوْظِيفُ)

إذا كانت العقائدية قد أنتجت لنا المناهج، والمناهج أنتجت لنا الإشكاليات، فالسؤال الذي يأتي بعد ذلك ما هي مستويات تأثير تلك المناهج والإشكاليات على الأدوات التي يستخدمها المفسر في تفسيره؟

ومبرر طرح هذا السؤال أن المناهج قد ألقت أيضًا بظلالها على أدوات التفسير، فالمفسر عادة ما يستخدم مجموعة من الأدوات أثناء ممارسته لعملية التفسير لتساعده في الوصول إلى مقصود الآية، ومن أهمها: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسُّنة، وتفسير القرآن باللغة، لكن استخدام هذه الأدوات لم يكن بمعزلٍ عن تأثير العقائد فيها، ونحن إذا حاولنا استقراء مناحي هذا التأثير سنجد أنه قد تمدد إلى أهم صوره والتي نستطيع أن نلخصها في ثلاث صور: التعطيل، التشغيل، التوظيف، وفي هذا الفصل سنقف مع هذه الصور، ونرصد تأثيرها في تلك الأدوات التي يستخدمها المفسر في تفسيره، وننظر إلى أي حد أثرت العقائدية في كيفية استعمالها؟

---

(١) هناك من يُسمي هذه الأدوات: (طرق التفسير)، كابن تيمية، و(مآخذ التفسير)، كالزركشي، و(مصادر التفسير)، ككثير من الباحثين.

أَوَّلًا: تأثيـرُ العقائديَّةِ في عدمِ تشغيلِ أدواتِ التفسيـرِ

(صورةُ التعطيلِ)

الصورة الأولىٰ من صور تأثير العقائدية في أدوات التفسير هي صورة التعطيل، وقد يكون هذا التعطيل كليًا بحيث يؤثر علىٰ تعطيل جميع تلك الأدوات وقد يكون جزئيًا بحيث يعطل واحدةً منها، ويُعتبر المنهج الباطني هو النموذج الأوضح في تأثير العقائدية من جهة عدم تشغيل أدوات التفسير التي ذكرنا، **ويتضح ذلك من خلال النماذج التالية:**

(١) **تفسير القرآن بالقرآن**: إذا أجرينا استقراءً للواقع العملي في تعامل كتب الاتجاه الباطني مع تفسير القرآن بالقرآن، فيُمكن أن نصنف تعاملها في طريقتين:

الأولىٰ: إذا فُسِّرت الآية علىٰ ظاهرها؛ فقد يُستعمل القرآن في الحالة هذه كأداة للتفسير، وهذا لا إشكال فيه لأنَّه يتناسب مع التفسير الظاهري، **ومن أمثلة ذلك**: ما ذكره القشيري عند تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الحجرات: ١١]: «أي: لا يعيبنَّ بعضكم بعضًا، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]»(١).

وهو هنا يريد أن يُبين معنىٰ ﴿أَنفُسَكُمْ﴾ في آية الحجرات بالأنفس في آية النساء، وأنَّ جميعها يحمل المعنىٰ نفسه.

وفي موطن آخر أورد الأقوال في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ﴾ [الطور: ٢]، ثم قال: «ويُقال: هو قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]»(٢).

والحالة الثانية -وهي المقصودة-: عندما تُفسَّر الآية باطنيًا أو يُخرج بها عن دائرة

---

(١) «لطائف الإشارات»، (٣/ ٩).

(٢) «تفسير القشيري»، (٣/ ٢٨).

التفسير إلىٰ الاستنباط، فهنا لا يتمكَّن المفسر من توظيف النصوص القرآنية الأخرىٰ في تأيد هذا التفسير؛ لأنَّ هذا أمر تفرضه طبيعة التفسير الباطني، وما يرد من استشهاد بالقرآن أثناء التفسير الباطني هو في أكثر أحواله استشهاد علىٰ الاستنباط، وليس علىٰ التفسير، ومن أمثلة ذلك: يقول القشيري في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢]: «ويُقال: في السماء رزقكم، وإلىٰ السماء يرفع عملكم، فإن أردت أن ينزل عليك رزقك من السماء فأصعد إلىٰ السماء عملك، ولهذا قالوا: الصلاة قرع باب الرزق، وقال -تعالىٰ-: ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَاۖ لَا نَسۡـَٔلُكَ رِزۡقٗاۖ﴾ [طه: ١٣٢]»(١).

(٢) تفسير القرآن بالسُّنة: عند النظر في الواقع العملي لتعامل كتب الاتجاه الباطني مع التفسير بالسنة؛ فإنَّنا نجد أصحابها يستشهدون بحديث النبي ﷺ في تفسير بعض الآيات، لكن هذا الاستشهاد لا يُعبر بالضرورة عن اعتماد السُّنة في التفسير؛ لأنَّ إيراد هذه الأحاديث له حالتان، كما في الفقرة السابقة:

الأولىٰ: أن تُفسَّر الآية تفسيرًا يُجرىٰ فيه علىٰ الظاهر، ثم يستشهد المفسر علىٰ ذلك بحديث للنبي ﷺ، أو يورد حديث النبي ﷺ علىٰ أنه تفسير للآية؛ فهذا واضح ولا إشكال فيه؛ لأنَّه تفسير ظاهري، ومن أمثلة ذلك: يقول القشيري في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأۡكُلُونَ كَمَا تَأۡكُلُ ٱلۡأَنۡعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثۡوٗى لَّهُمۡ﴾ [محمد: ١٢]: «الأنعام تأكل من أي موضع بلا تمييز، وكذلك الكافر لا تمييز له بين الحلال والحرام، كذلك الأنعام ليس لها وقت لأكلها؛ بل في كل وقت تأكل، وكذلك الكافر، وفي الخبر: «**إنَّه يأكل في سبعة أمعاء**» . . .»(٢).

وفي موطن آخر يقول القشيري عند قوله -تعالىٰ-: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمٗا مَّقۡضِيّٗا﴾ [مريم: ٧١]: «كل يرد النار، ولكن لا ضير منها، ولا احتباس بها لأحد إلَّا بمقدار ما هو عليه من الزلل؛ فأشدهم انهماكًا أشدهم بالنار اشتعالًا واحتراقًا، كما في الخبر: «إنَّ للنار إذوابةكإذوابة اللبن، فيدخلونها ولا يَحُسُّون بها،

---

(١) المصدر السابق: (٣/ ٣١).

(٢) المصدر السابق، (٣/ ٤٠٦، ٤٠٧).

فإذا عبروها قالوا: أوليس وعدنا جهنم علىٰ طريق؟ فيُقال لهم: عبرتم وما شعرتم» . . . »[1].

الحالة الثانية وهي عندما تُفَسِّر الآية تفسيرًا باطنيًا، **فالذي يحصل هنا واحد من أمرين:**

إمَّا أن يستشهد المفسر في تفسيره الباطني بالحديث النبوي علىٰ صحة المعنىٰ المستنبط لا علىٰ صحة التفسير، وهذا لا يُعتبر اعتمادًا علىٰ الحديث في التفسير الباطني، ومن أمثلة ذلك: قول القشيري في تفسيره قوله -تعالىٰ-: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]: «فهو يمحو من قلوب الزهاد حب الدنيا، ويثبت بدله الزهد فيها، كما في خبر حارثة: «عزفت نفسي عن الدنيا، فاستوىٰ حجرها وذهبها»»[2].

وإمَّا أن يَسْتَشْهِد المفسِّر بحديث النبي ﷺ علىٰ صحة التفسير، وهنا تتدخل العقائدية لنجد أن إيراد هذه الأحاديث كان طريقه الكشف الصوفي ولم يكن عن طريق الاعتماد علىٰ مدونات الحديث التي يُمكن اختبار صحة أسانيدها من عدمه، **ومن أمثلة ذلك**: أنَّ أبا الحسن الشاذلي يذكر أنَّه سأل رسول الله ﷺ في المنام عن معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] لمَّا قال له: «يا علي طهر ثيابك من الدنس؛ تحظَ بمدد الله في كل نفس، فقلت: يا رسول الله وما ثيابي؟ فقال: اعلم أنَّ الله -تعالىٰ-، قد خلع عليك خمس خلع؛ خلعة المحبة، وخلعة المعرفة، وخلعة التوحيد، وخلعة الإيمان، وخلعة الإسلام»، إلىٰ أن قال الشاذلي: «ففهمت عند ذلك تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤]»[3].

والأمر نفسه عند ابن عربي في قوله: «رأيت رسول الله في المنام، فقلت له قوله -تعالىٰ-: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [النور: ٣٥] . . . ما هذه الشجرة؟ فقال: كنَّىٰ

---

(١) المصدر السابق، (٢/ ١٠٧).

(٢) «لطائف الإشارات»، (٢/ ٢٤٠).

(٣) «الإرشاد والتطريز في فضل ذكر الله -تعالىٰ- »، لعفيف الدين اليافعي، (ص/ ١٢٧)، عن مصادر التلقي عند الصوفية لصادق سليم، (ص/ ٢١٤).

عن نفسه -سبحانه-؛ ولذلك نفىٰ عنها الجهات: فإنَّه لا يتقيد بالجهات. والغرب والشرق كناية عن الفرع. والأصل: فهو الله؛ خالق المواد وأصلها، ولولا هو ما كانت مادة»[1].

ولمَّا سئل عبد العزيز الدباغ[2] عن معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩] قال: «لا أفسر لكم الآية إلَّا بما سمعت من النبي ﷺ يذكره لنا في تفسيرها بالأمس ...»، ثم يذكر تفسيرًا باطنيًّا عن النبي ﷺ[3].

بل زاد الأمر عند بعض المتصوفة إلىٰ لقيه صاحب القصة التي في القرآن: فيذكر عبد الكريم الجيلي أنَّه لقي يوسف ﷺ فسأله قائلًا: «يا سيدي أسألك عن قولك: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ١٠١]، أي المملكتين تعني؟ وعن أي الأحاديث تكني؟ قال: أردت المملكة الرحمانية، المودعة في النكتة الإنسانية. وتأويل الأحاديث: الأمانات الدائرة في الألسن الحيوانية»[4].

ويذكر كذلك أنَّه لقي موسىٰ ﷺ، فسأله عن قوله -تعالىٰ-: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقصة الرؤية لله -سبحانه-، فأجابه عن ذلك[5].

ويذكر أبو الهدىٰ الصيادي الرفاعي أنَّ الخضر فَسَّر له قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِى ٱلْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [يس: ٦٨] فقال له: «التفسير في هذه الآية: من نُعَمِّرْهُ عندنا، ونُعْلِيَه في حضرة قربنا؛ نجعله عند الله مُنَكَّسًا»[6].

---

(١) «سعادة الدارين»، (ص/ ٤٧٧)، عن مصادر التلقي عند الصوفية، (ص/ ٢١٤).

(٢) هو: عبد العزيز بن مسعود الدباغ، صوفي شاذلي، وهو أُمِّيٌّ، أخذ التصوف عن عمر بن محمد الشاذلي، ثم صار شيخًا من مشايخ الصوفية، تُوفي سنة (١١٣٢هـ). ينظر: «الأعلام»، (٤/ ٢٨)، و«معجم المؤلفين»، (٥/ ٢٦٢).

(٣) «الإبريز من كلام عبد العزيز الدباغ»، لأحمد بن مبارك السلجماسي، (ص/ ١٥٠).

(٤) «الإنسان الكامل»، للجيلي، (٢/ ٦٧).

(٥) المصدر السابق: (٢/ ٧٠).

(٦) «بوارق الحقائق»، لأبي الهدىٰ الرفاعي، (ص/ ١٧٤).

ثانيًا: تأثيرُ العقائديَّةِ في تشغيلِ أدواتِ التفسيرِ

(صورةُ التشغيلِ)

ثمة صورة أخرىٰ تأتي بعد صورة التعطيل، وهي صورة (التشغيل)، فذهنية المفسر تتأثر بمرجعياته العقائدية أثناء تشغيله لأدوات التفسير (القرآن، أو السنة، أو اللغة)، فينعكس ذلك بالضرورة علىٰ تأويل معاني الآيات، وتوضيح ذلك كما يلي:

(١) تفسير القرآن بالقرآن، ويُمكن الكشف عن آثار العقائدية في ذلك من خلال ثلاث صور: (الربط بين الآيات، وذكر النظائر القرآنية، والقراءات):

(أ) **الربط بين الآيات**: فالمفسر قد يُفَسِّر آية بأخرىٰ، ويربط ما بينهما، حتىٰ يعضد بذلك تفسيره العقائدي، ومن أمثلة ذلك: أنَّ الطبرسي ذكر الأقوال في معنىٰ الزيادة، ثم قال: «وقد بيَّن الله -سبحانه- معنىٰ الزيادة في موضع آخر بقوله: ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ﴾ [فاطر: ٣٠]»[(١)].

وإنَّما فسَّر الطبرسي الزيادة بهذا التفسير؛ لأنَّه ممَّن يرىٰ نفي الرؤية، كما هو رأي المعتزلة، لكن مخالفيهم من الأشاعرة وأهل الحديث يعارضونهم في ذلك ويعتمدون في تفسيرها علىٰ الحديث النبوي القائل: «إذا دخل أهلُ الجنة الجنة»، قال: «يقول الله -تعالىٰ-: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تُبَيِّضْ وجوهنا؟! ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟!»، قال: «فيكشف الحجاب، فما أُعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلىٰ ربهم، وهي الزيادة». ثم تلا هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[(٢)].

ومثال آخر لهذا الربط العقائدي: قول الطبرسي في معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦]: «ويدل علىٰ أنَّ المراد بقوله: ﴿مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾:

---

(١) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٣/ ٣٩).

(٢) أخرجه مسلم، (١/ ١٦٣)، رقم: (١٨١).

جزاء ربهم = قوله -تعالىٰ- في صفة المنافقين: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ [التوبة: ٧٧]، ولا خلاف في أنَّ المنافق لا يجوز أن يرىٰ ربه»[١].

فهو هنا يربط ما بين الآيتين، ويفسرهما ببعض؛ لأنَّه يرىٰ نفي الرؤية لله -سبحانه- يوم القيامة، كما هو رأي المعتزلة[٢].

(ب) **ذكر نظائر الآيات**: فقد يقوي المفسر تفسيره بذكر بعض النظائر القرآنية التي تؤيد المعنىٰ الذي اختاره، وقد اسْتُخْدِمَتْ هذه الطريقة في تأييد الآراء العقائدية، ومن نماذج ذلك: ما ذكره ابن عطية في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْمَكْرُ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٤٢]: «أي: العقوبات التي أحلها بهم، وسماها مكرًا علىٰ عرف تسمية المعاقبة باسم الذنب، كقوله -تعالىٰ-: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]»[٣].

والأمر نفسه عند الطبرسي في تفسير قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، «وإنَّما قال: ﴿مِّن فَوْقِهِمْ﴾ لوجهين:

أحدهما: أنَّ المراد يخافون عقاب ربهم، وأكثر ما يأتي العقاب المهلك إنَّما يأتي من فوق.

الآخر: أنَّ الله لمَّا كان موصوفًا بأنَّه عالٍ متعالٍ بمعنىٰ: أنَّه قادر علىٰ الكمال؛ حسُن أن يُقال: ﴿مِّن فَوْقِهِمْ﴾؛ ليدلَّ علىٰ أنَّه في أعلىٰ مراتب القادرين . . .»، ثم بعد أن أوَّل هذه الآية ذكر نظائرها، فقال: «ومثله في المعنىٰ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله إخبارًا عن فرعون: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]»[٤].

وهذا التأويل بناءً منه علىٰ نفي صفة علو الذات، وكذلك القول في النظائر التي ذكرها[٥].

---

(١) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ٢٢٥).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (٦/ ٤٨٥-٥٠٠).

(٣) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٨/ ١٨٩)، و«مجموع الفتاوىٰ»، (٧/ ١١١).

(٤) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٤/ ٨٣). وانظر مثالًا آخر في تفسيره، (٢/ ٤١)، و«المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٣/ ٥٧).

(٥) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، (٥/ ١٣٦).

(جـ) ذكر القراءات في الآيات: فالقراءات في الآية الواحدة يعتبرها أهل التفسير بمنزلة الآيتين، ولذلك يمكن أن يُفَسِّر بعضها بعضًا، وقد دخل الأثر العقائدي إلىٰ باب القراءات فدفع ذلك بعض المفسرين إلىٰ اعتماد قراءات لا تثبت صحتها، **ومن الأمثلة علىٰ ذلك**: ما ذكره ابن عطية عند قوله -تعالىٰ-: ﴿قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ﴾ [الأعراف: ١٥٦]: «وقرأ الحسن وطاوس وعمرو بن فائد[١] «من أساء»[٢] من الإساءة، أي: من عمل غير صالح، وللمعتزلة بهذه القراءة تعلق من وجهين: **أحدهما**: إنفاذ الوعيد، **والآخر**: خلق المرء أفعاله وإن «أساء» لا فعل فيه لله، وهذان التعلقان فيهما احتمال ينفصل عنه، كما ينفصل عن سائر الظواهر إلَّا أنَّ القَرَأَة أطنبوا في التحفظ من هذه القراءة، وقال أبو عمرو الداني: لا تصح هذه القراءة عن الحسن وطاوس، وعمرو بن فائد رجل سوء، وذكر أبو حاتم أن سفيان بن عيينة قرأها مرة واستحسنها فقام إليه عبد الرحمن المقبري وصاح به وأسمعه، فقال سفيان: لم أدرِ ولم أفطنْ لِمَا يقول أهل البدع، وهذا إفراط من المقربين، وحملهم علىٰ ذلك شحهم علىٰ الدين، وظنهم أنَّ الانفصال عن تعلُّق المعتزلة متعذر»[٣].

فابن عطية هنا بين تعلُّق المعتزلة بهذه القراءة، وبين ضعفها، وأنَّها لا تصح عند القراء.

وفي مثال آخر ذكر ابن عطية أيضًا عند قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]: «قراءة جمهور الأمة في هذه الآية: «يُضل» بضم الياء فيهما. وروي عن إبراهيم ابن أبي عبلة أنَّه قرأ «يَضل» بفتح الياء «كثيرٌ» بالرفع «ويهدي به كثير وما يَضِلُّ به إلَّا الفاسقون» بالرفع.

قال أبو عمرو الداني: «هذه قراءة القدرية، وابن أبي عبلة من ثقات الشاميين ومن أهل السُّنة، ولا تصح هذه القراءة عنه، مع أنَّها مخالفة خط المصحف».

---

(١) هو: عمرو بن فائد الأسواري، معتزلي، ضعفه جماعة من أهل الحديث، تُوفي بعد المائتين بيسير. ينظر: «لسان الميزان»، (٤/ ٣٧٢)، و«طبقات المعتزلة»، للقاضي عبد الجبار، (ص/ ٢٧٠).

(٢) انظر: «إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر»، للدمياطي، (ص/ ٢٩٠).

(٣) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٦/ ٩٧). انظر مثالًا آخر في «تفسير هود بن محكم»، (٣/ ٧٧).

وروي عن ابن مسعود أنَّه قرأ في الأولىٰ: «يُضل» بضم الياء، وفي الثانية «وما يَضل» بفتح الياء «به إلَّا الفاسقون».

قال القاضي أبو محمد: وهذه قراءة متجهة؛ لولا مخالفتها خط المصحف المجمع عليه»[1].

(٢) **في تفسير القرآن بالسنة**: تشغيل السُّنة في التفسير تأثر هو الآخر بعقائدية المفسر، ونذكر لتوضيح ذلك ثلاث صور: (نقد الحديث، أو تأويله، أو الاستغناء عن إيراده):

(أ) **نقد الحديث**: فالمفسر قد ينقد بعض أحاديث الآحاد المتعلقة بتفسير بعض آيات الاعتقاد، خصوصًا تلك التي دلالتها صريحة ومن الصعب تأويلها، فيضطر المفسر مدفوعًا بموقفه العقائدي إلىٰ نقد صحة تلك الأحاديث، ويحصل ذلك عند عدد من المتكلمين ممَّن لهم موقف من تشغيل أحاديث الآحاد في أبواب العقائد، **ومن شواهد ذلك**: ما فعله الزمخشري في تفسيره آية ﴿الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾، فقد قال عند هذه الآية: «وزعمت المشبهة والمجبرة أنَّ الزيادة النظر إلىٰ وجه الله -تعالىٰ-، وجاءت بحديث مرفوع: «إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ نُودوا أن يا أهل الجنة فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فوالله ما أعطاهم الله شيئًا هو أحبّ إليهم منه» . . .»[2].

وقوله: «وجاءت بحديث مرفوع» مشعر بأنَّهم جاؤوا به من عند أنفسهم، والحديث الذي تكلَّم عنه حديث مروي في «**صحيح مسلم**»[3]، من حديث صهيب رضي الله عنه.

وهذا ما جعل ابن عطية يشترط التواتر في هذا النوع من الأحاديث، فيقول عند تفسيره لقوله -تعالىٰ-: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]: «ومن أسماء الله -تعالىٰ- ما ورد في القرآن، ومنها **ما ورد في الحديث وتواتر، وهذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه**، وقد ورد في الترمذي حديث عن أبي هريرة، ونص فيه علىٰ تسعة

---

(١) المصدر السابق: (١/ ٢١٧).

(٢) «الكشاف»، للزمخشري، (٢/ ٣٢٦).

(٣) أخرجه مسلم، (١/ ١٦٣)، رقم: (١٨١).

وتسعين اسمًا، وفي بعضها شذوذ، وذلك الحديث ليس بالمتواتر، وإنَّما المتواتر منه قول النبي ﷺ: «إنَّ لله تسعة وتسعين اسمًا، مائة إلَّا واحدًا، مَن أحصاها دخل الجنة» . . .»[1].

(جـ) **تأويل الحديث**: هذا هو الطريق الثاني من طرق التعامل مع خبر الآحاد الذي قد يتعلَّق به تفسير بعض آيات الاعتقاد، وفي ذلك يقول **الجويني**: «وأمَّا الصفات التي يتمسكون بها فآحاد لا تُفضي إلىٰ العلم، ولو ضربنا عن جميعها صفحًا، لكنَّا نومئ إلىٰ تأويل ما دوّن منها في الصحاح»[2].

ومن شواهد ذلك: قول ابن عطية في قوله -تعالىٰ- في قول جهنم: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [سورة ق: ٣٠]: «والذي يترجح في قول جهنم: هل من مزيد أنَّها حقيقة، وأنَّها قالت ذلك، وهي غير ملأىٰ، وهو قول أنس بن مالك، وبين ذلك الحديث الصحيح المتواتر قول النبي ﷺ: «يقول الله لجهنم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟ حتىٰ يضع الجبار فيها قدمه، فتقول قط قط، وينزوي بعضها إلىٰ بعض» . . . وتأويل هذا أنَّ القدم ما قدَّم لها من خلقه وجعلهم في علمه من ساكنيها، ومنه قوله -تعالىٰ-: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢]، فالقدم ما قدم من شيء . . .

وملاك النظر في هذا الحديث أنَّ الجارحة والتشبيه وما جرىٰ مجراه منتفٍ كل ذلك، فلم يبقَ إلَّا إخراج الألفاظ علىٰ هذه الوجوه السائغة في كلام العرب»[3].

(د) **حذف الحديث والاستغناء عن ذكره**: فقد تأتي بعض الأحاديث صريحة في مخالفة اعتقاد المفسر ويكون لها ارتباط بتفسير الآية، فلا ينشغل بنقدها أو تأويلها كما في الحالات السابقة، وإنَّما يقرر إغفالها وعدم ذكرها، **ومن أمثلة ذلك**: أنَّ هود بن محكم الإباضي لأنَّ له موقفًا من الشفاعة، قد حذف الأحاديث المتعلقة بهذا الموضوع من تفسيره عند قوله -تعالىٰ-: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ

---

(١) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٦/ ١٥٥، ١٥٦).

(٢) «الإرشاد»، للجويني، (ص/ ١٥٠).

(٣) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (١٣/ ٥٥٩ - ٥٦٢)، وانظر مثالًا آخر عنده (١٢/ ٣٤٠)، انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، (٤/ ١٨٥).

عَهۡدٗا﴾ [مريم: ٨٧]، والتي كان قد ذكرها صاحب الأصل الذي اختصر منه تفسيره (يحيىٰ بن سلام)[(١)]، وكذلك فعل في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ كَانُواْ مُسۡلِمِينَ﴾ [الحجر: ٢][(٢)].

(٣) في تفسير القرآن باللغة: تعتبر اللغة هي الميدان الأكبر من ميادين تأثير العقائدية في التفسير، فهي أكثر أدوات التأويل استخدامًا عند المفسرين، ولذلك أثرت فيها العقائدية في صور كثيرة جعلت بعض الباحثين يخصصها بدراسة في ثلاثة مجلدات، بعنوان: «**الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن . . . جمعًا ودراسة**»[(٣)]، ولقد ظهر هذا التأثير في التعامل مع اللغة العربية في جوانب أبرزها: (الأساليب، والمفردات، والإعراب):

(أ) جانب الأساليب والتراكيب: يتمثَّل هذا الجانب بشكل بارز في باب المجاز، وهو من أهم ما استخدمه المفسرون في التأويل العقائدي مع الآيات التي ظاهرها قد يُعارض المقررات العقائدية المسبقة، فيتم تأويلها باستخدام المجاز، **ومن شواهد ذلك**: ما قاله ابن عطية مبينًا المنهج الذي يتعامل فيه مع آيات الصفات: «وقال جمهور الأمة: بل تفسر هذه الأمور علىٰ قوانين اللغة ومجاز الاستعارة، وغير ذلك من أفانين كلام العرب»[(٤)].

وقال مبينًا القاعدة التي بنىٰ عليها تأويل معنىٰ (القدم) و(الرجل): «وملاك النظر في هذا الحديث: أنَّ الجارحة والتشبيه وما جرىٰ مجراه منتفٍ كل ذلك؛ **فلم يبقَ إلَّا إخراج الألفاظ علىٰ هذه الوجوه السائغة في كلام العرب**»[(٥)].

والأمر كذلك عند الطبرسي في قوله -تعالىٰ-: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: «أي: استوىٰ أمره علىٰ الملك، عن الحسن: يعني استقر ملكه

---

(١) انظر: «تفسير هود بن محكم»، (٣/ ٢٩)، وقارن بـ«تفسير يحيىٰ بن سلام»، (١/ ٢٤٥).

(٢) المصدر السابق، (٢/ ٣٤٠)، وتفسير سورة الحجر ليس موجودًا في النسخة المطبوعة من «تفسير يحيىٰ بن سلام»، لكن محقق «تفسير هود» رجع للمخطوط، وأثبت ذلك.

(٣) رسالة دكتوراه منشورة عن دار التدمرية، للباحث: محمد بن عبد الله بن حمد السيف.

(٤) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٤/ ٥١١).

(٥) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١٣/ ٥٦٠).

واستقام بعد خلق السموات والأرض، فظهر ذلك للملائكة، **وإنَّما أخرج هذا علىٰ المتعارف من كلام العرب**، كقولهم: استوىٰ الملك علىٰ عرشه إذا انتظمت أمور مملكته»[1].

(ب) **جانب المفردات اللغوية**، ويقع ذلك علىٰ صور منها: اختيار المفردة اللغوية، أو إثباتها، أو إنكارها، أو تضييق معناها، وشواهد ذلك كما يلي:

- **اختيار المفردة اللغوية**: فقد يختار المفسر المفردة اللغوية التي تتناسب مع مقولاته العقائدية: **ومن الشواهد علىٰ ذلك**: ما ذكره الطبرسي في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠] عندما قال: «ولا تعلق في هذه الآية للمجبرة؛ لأنَّ أكثر ما تضمنته الأخبار بأنَّه خلق من عبد الطاغوت»[2].

فالطبرسي يُبيِّن أن الآية لا تدل علىٰ قول الجبرية بناءً علىٰ تأويله لكلمة (جعل) بمعنىٰ (خلق)، فيكون المعنىٰ أنَّ الله خلق من عبد الطاغوت، وخلقه لهم لا يعني أنَّه جبرهم علىٰ عبادتها.

ويُبيِّن ابن عطية أنَّ تفسير (جعل) بـ(خلق) تفسير تفرَّع عن قول المعتزلة، فيقول: «وقوله -تعالىٰ-: ﴿وَجَعَلَ﴾ هي بمعنىٰ صيَّر، وقال أبو علي في كتاب الحجة: هي بمعنىٰ خلق.

قال القاضي أبو محمد: وهذه منه رَحِمَهُ اللهُ نزعة اعتزالية»[3].

وإنَّما ذهب المعتزلة إلىٰ ذلك حتىٰ لا يلزمهم أنَّ لله -سبحانه- أثرًا في أفعال العباد، فهو خالق العباد وأفعالهم، فتأوَّلوا الآية علىٰ ما سبق.

ويقول ابن عطية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٧]: «ثم أخبر ﷻ أنَّه صير«الشياطين أولياء» أي: صحابة ومداخلين إلىٰ الكفرة الذين لا إيمان لهم، وذكر الزهراوي أنَّ (جعل) هنا بمعنىٰ وصف.

قال القاضي أبو محمد: وهي نزعة اعتزالية»[4].

---

(١) المصدر السابق: (٣/ ٧٥).

(٢) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٢/ ١٣٨).

(٣) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٤/ ٤٩٨).

(٤) المصدر السابق: (٥/ ٤٧٧).

- **إنكار معنىٰ المفردة اللغوي**: عقائدية المفسر قد تدفعه لأن يُنكر معنىً لفظة ثابتة في اللغة حتىٰ لا يتعارض ذلك مع تلك العقائدية، ومن الشواهد علىٰ هذه المسألة:

يقول ابن عطية: «وقالت فرقة معنىٰ قوله: ﴿يُغْوِيَكُمْ﴾: يضلكم، من قولهم: غوىٰ الرجل يغوىٰ، ومنه قول الشاعر [المرقش]:

فمن يلق خيرًا يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم علىٰ الغي لائمًا

وإذا كان هذا معنىٰ اللفظة، ففي الآية حجة علىٰ المعتزلة القائلين: إنَّ الضلال، إنَّما هو من العبد. وقالت فرقة معنىٰ قوله: ﴿يُغْوِيَكُمْ﴾: يهلككم، والغوىٰ المرض والهلاك؛ وفي لغة طيِّئ: أصبح فلان غاويًا، أي: مريضًا، والغوىٰ: بَشَمُ الفصيل، قاله يعقوب في الإصلاح. وقيل: فقده اللبن حتىٰ يموت جوعًا، قاله الفراء وحكاه الطبري. يُقال: غوىٰ يغوىٰ، وحكىٰ الزهراوي أنَّه الذي قطع عنه اللبن حتىٰ كاد يهلك ولمَّا يهلك بعد، فإذا كان هذا معنىٰ اللفظة زال موضع النظر بين أهل السنة والمعتزلة، وبقي الاحتجاج عليهم بما هو أبين من هذه الآية كقوله -تعالىٰ-: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] ونحوها.

قال القاضي أبو محمد: واعتقد مكي أنَّ للمعتزلة تعلقًا وحجة بالغة بهذا التأويل، فردَّ عليه وأفرط حتىٰ أنكر أن يكون الغوىٰ بمعنىٰ الهلاك موجودًا في لسان العرب»(١).

- **إثبات معنىٰ المفردة اللغوي**: فأحيانًا قد تقود العقائدية المفسِّر إلىٰ تفسير معنىٰ المفردة اللغوية بمعنىٰ لم يثبت من كلام العرب، ومن ذلك تفسير كلمة (استوىٰ) بكلمة (استولىٰ)، يقول ابن عطية في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢]: «وقد تقدم القول في كلام الناس في «الاستواء»، واختصاره: أنَّ أبا المعالي رجح أنَّه ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ بقهره وغلبته، وقال القاضي ابن الطيب وغيره: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ -في هذا الموضع- بمعنىٰ استولىٰ، والاستيلاء قد يكون دون قهر. فهذا فرق ما بين القولين، وقال سفيان: فعل فعلًا سماه استواء»(٢).

---

(١) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٧/ ٢٨٢)، وانظر في تفسيره، (٦/ ٢٧٥).

(٢) المصدر السابق، (٨/ ١١٢).

وهذا الذي قاله ابن الطيب الباقلاني في تفسير معنىٰ الاستواء بالاستيلاء؛ تفسير لم يتحقق كونه من لغة العرب[1]، وهذا ما دعا ابن عطية أن يُشير لذلك؛ ولذا لم يعتمد عليه، حيث قال في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣]: «واختصار القول في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [إمَّا] أن يكون ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ بقهره وغلبته، وإمَّا أن يكون ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ بمعنىٰ استولىٰ **إن صحت اللفظة في اللسان**، فقد قيل في قول الشاعر:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق ... من غير سيف ودم مهراق

إنَّه بيت مصنوع. وإمَّا أن يكون فعل فعلًا في العرش سماه ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ واستيعاب القول قد تقدم»[2].

ولمَّا كان هذا التفسير معروفًا عن بعض أئمة الأشاعرة حاول ابن عطية أن يجد له وجهًا محتملًا في بعض السياقات القرآنية، فقال في تفسير قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٩]: «وقيل المعنىٰ: استولىٰ، كما قال الشاعر الأخطل:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراقِ ... من غير سيف ودم مهراقِ

وهذا إنَّما يجيء في قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، والقاعدة في هذه الآية ونحوها منع النقلة وحلول الحوادث، ويبقىٰ استواء القدرة والسلطان»[3].

- **تضييق/ أو توسيع معنىٰ المفردة**: كما حصل في معنىٰ (الإيمان)، فالأشاعرة يضيقون المعنىٰ ويجعلونه بمعنىٰ التصديق يقول ابن عطية في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]: «والإيمان: التصديق، أي صدق بالله -تعالىٰ- وبهذه الأمور كلها حسب مخبرات الشرائع»[4]، بينما أهل الحديث يخالفون في ذلك

---

(١) انظر: «تهذيب اللغة»، للأزهري، (١٨/ ٨٥).

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (٧/ ١٠١).

(٣) المصدر السابق: (١/ ٢٢٤).

(٤) المصدر السابق: (٢/ ٨٠).

ويجعلون معنىٰ الإيمان شاملًا للتصديق القولي والعملي، وهذا التوسيع أو التضييق هو فرعٌ عن الموقف العقائدي من مسألة الإيمان[1].

(٣) **الجانب الإعرابي**: إعراب الآية بما يوافق عقائدية المفسر إحدىٰ صور تأثير العقائدية في التعامل مع اللغة، ولذلك علَّق السمين الحلبي علىٰ موطن من مواطن تفسير الزمخشري، فقال: «وللزمخشري هنا كلام متعلق بالإعراب ليجره إلىٰ غرضه من الاعتزال»[2]، **ومن الشواهد علىٰ ذلك**: أنَّ الطبرسي أعرب قوله -تعالىٰ-: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧] بقوله: «ورهبانية منصوب بفعل مضمر يفسره قوله: ابتدعوها. والتقدير وابتدعوا رهبانية ابتدعوها»[3].

وكذلك الزمخشري في تفسيره يقول: «وانتصابها بفعل مضمر يفسره الظاهر: تقديره. وابتدعوا رهبانية ﴿ٱبْتَدَعُوهَا﴾، يعني: وأحدثوها من عند أنفسهم ونذروها»[4].

وهذا الإعراب مبني علىٰ اعتقاد المعتزلة في خلق الإنسان أفعاله، وهو ما جعل ابن عطية يتعقبه، فيقول: «والمعتزلة تعرب ﴿وَرَهْبَانِيَّةً﴾ أنَّها نصب بإضمار فعل يفسره ﴿ٱبْتَدَعُوهَا﴾، وليست بمعطوفة علىٰ الرأفة والرحمة، ويذهبون في ذلك إلىٰ أنَّ الإنسان يخلق أفعاله، فيعربون الآية علىٰ مذهبهم، وكذلك أعربها أبو علي».

ثم بين الصواب في إعرابها، فقال: «وقوله: ﴿ٱبْتَدَعُوهَا﴾ صفة لـ﴿وَرَهْبَانِيَّةً﴾، وخصها بأنَّها ابتدعت؛ لأنَّ الرأفة والرحمة في القلب لا تكسب للإنسان فيها، وأمَّا الرهبانية؛ فهي أفعال بدن مع شيء في القلب ففيها موضع للتكسب»[5].

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٣/ ١٥١).

(٢) «الدر المصون»، (١٠/ ٥٤٩).

(٣) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٦/ ١٥٩).

(٤) «الكشاف»، (٤/ ٤٨٠).

(٥) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، (١٤/ ٣٢٦، ٣٢٧).

ثَالِثًا: تَأْثِيرُ العقائديَّةِ فِي توظيفِ أدواتِ التفسيرِ

(صورة التوظيف)

ثالث هذه الصور التي يمتد فيها تأثير العقائدية علىٰ أدوات التفسير هي صورة التوظيف، فكثيرًا ما يتمُّ توظيف أدوات التفسير السابقة في الجدل العقائدي حول النصوص، وسنضرب علىٰ ذلك بعض الشواهد من «تفسير السمعاني».

(١) فـ(تفسير القرآن بالقرآن) تمَّ توظيفه في الرد علىٰ تفسيرات المخالفين، ومن شواهد ذلك: قول السمعاني: «وقوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [هود: ٧٣] هذا دليل علىٰ أنَّ الأزواج يجوز أن يسمين أهل البيت. وزعمت الشيعة في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] أنَّ الأزواج لا يدخلن في هذا، وهذه الآية دليل علىٰ أنَّهُنَّ يدخلن فيها»[(١)].

وفي موطن آخر يقول السمعاني في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٦]: «واستدلت المعتزلة بإطلاق قوله: ﴿وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ﴾ في وعيد الأبد، ولا حُجَّةَ لهم فيه؛ لأنَّ معنىٰ الآية: ومأواهم جهنم؛ إلَّا أن تداركه الرحمة، بدليل سائر الآي المقيَّدة»[(٢)].

(٢) وتفسير القرآن بالسُّنة كذلك استخدم في مناقشة المخالفين في تأويل الآيات التي يتأولونها، ومن أمثلة ذلك: قول السمعاني في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]: «هو النظر إلىٰ الله -تعالىٰ- بالأعين، وهو ثابت للمؤمنين في الجنة بوعد الله -تعالىٰ- وبخبر الرسول ﷺ»[(٣)].

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٤٤٤).

(٢) المصدر السابق، (٢/ ٢٥٣).

(٣) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٦/ ١٠٦).

وقال في إثبات صفة اليد لله -سبحانه-: «وأمَّا اليد صفة لله بلا كيف وله يدان، وقد صح عن النبي ﷺ أنَّه قال: «كلتا يديه يمين»، والله أعلم بكيفية مراده»[1]، فالسمعاني أراد أن يؤكد تفسير هذه الآية وعدم تأويلها، بالحديث الثابت عن النبي ﷺ.

وقال في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]: «نزل في قوم معينين، ذلك ما روي: أنَّ القبلة لمَّا حُوِّلت سأل قوم رسول الله، فقالوا: إنَّ قومًا مِنَّا كانوا قد صلوا إلىٰ بيت المقدس، وماتوا فما شأنهم؟ منهم أسعد بن زرارة، وأبو أمامة والبراء بن معرور - فنزل قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: صلاتكم، فجعل الصلاة إيمانًا، وهذا دليل علىٰ المرجئة؛ حيث لم يجعلوا الصلاة إيمانًا، وإنَّما سموا مرجئة: لأنَّهم أخَّروا العمل عن الإيمان»[2].

(٣) **وكذلك تفسير القرآن بلغة العرب**، فقد كان الرجوع إلىٰ لغة العرب واستعمالاتها مصدرًا مُهمًّا من مصادر الرد علىٰ تأويل المخالفين في تفسير القرآن، **ومن التطبيقات علىٰ ذلك**: ما ذكره السمعاني مستعملًا اللغة في رده علىٰ تأويل المعتزلة لمعنىٰ الاستواء عند قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: «وأمَّا تأويل الاستواء بالاستيلاء[3]، فهو تأويل المعتزلة، وذكر الزجاج والنحاس وجماعة من النحاة من أهل السنة: أنَّه لا يُسمىٰ الاستواء استيلاء في اللغة إلَّا إذا غلب غيره عليه، وهذا لا يجوز علىٰ الله -تعالىٰ-»[4].

ويقول كذلك في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]: «وحمل بعضهم قوله (ناظرة)، أي: منتظرة، وهذا أيضًا تأويل باطل؛ لأنَّ العرب لا تصل قوله: (ناظرة) بكلمة إلَّا بمعنىٰ النظر بالعين، قال الشاعر:

نظرت إليها بالمحصب من منىٰ ... ولي نَظَرٌ لولا التحرج عارم

---

(١) المصدر السابق، (٢/ ٥١).

(٢) المصدر السابق، (١/ ١٥٠)، وانظر مثالًا آخر: (٢/ ٣٧٨).

(٣) في النسخة المطبوعة: الاستقبال، وهو خطأ والصواب: بالاستيلاء، كما يدل عليه سياق الكلام ومعناه.

(٤) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٣/ ٣٢٠).

فأمَّا إذا أراد الانتظار؛ فإنَّهم لا يصلونها بإلىٰ، قال الشاعر:

فكأنَّما إن تَنْظُرانِيَ ساعة من ... الدهر تنفعني لدىٰ أم جندب

أي: تنتظراني، وعلىٰ هذا المعنىٰ لا يصحُّ هذا التأويل»[1].

ويقول ردًّا علىٰ من أنكر الرؤية، بناءً علىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]: «الإدراك غير الرؤية؛ لأنَّ الإدراك: هو الوقوف علىٰ كنه الشيء وحقيقته، والرؤية المعاينة»[2].

---

(١) المصدر السابق: (٦/ ١٠٨).

(٢) المصدر السابق: (٢/ ١٣٢)، وانظر مثالًا آخر: (٢/ ٤٢٦).

الفَصْلُ الثَّالِث

أَثَرُ الْعَقَائِدِيَّةِ فِي مُدَوَّنَاتِ التَّفْسِيرِ

(التَّشَكُّلُ وَالتَّطَوُّرُ)

تمهيد

بعد أن رصدنا أثر العقائدية على إشكاليات التفسير، وأدواته، بقي علينا أن ننظر كيف أثرت هذه العقائدية على كتابة مدونات التفسير، ونحن نريد من وراء هذا السؤال الكبير أن ننظر بعد ذلك: هل هذا التأثير للعقائدية داخل مدونة التفسير عند الطوائف (بجميع صوره أو أغلبها) = كان يعبر عن انشغالات متشابهة تعكس ذهنية متقاربة في استثمارها لهذه المدونة؟

وتبدو مدونات التفسير متسعة نظرًا لتعدد الاتجاهات العقائدية من جهة، ولتعدد مصنفات التفسير عند كل اتجاه عقائدي من جهة أخرى، ولذلك كان لابد من تحديد محل البحث في هذه المدونة على وجه دقيق حتى نقلل من مساحة هذا الاتساع، ونحدد مساراته التي نريد أن نشتغل عليها. وهذا ما يدعونا إلى تحديد ثلاثة تمثلات للعقائدية سنبحث عنها في تلك المدونات.

ونقصد بالتمثلات العقائدية هنا ثلاثة أشياء: دوافع التدوين، وأشكال الحضور العقائدي، وطبيعة التداخلات العقائدية، فهل كانت عموم الطوائف تعبر عن هذه التمثلات بصور متقاربة بالرغم من اختلاف مناهجهم وتأويلاتهم؟

نحتاج حتى نجيب على هذا التساؤل أن نجري مسحًا لكتب التفسير عند عموم هذه الطوائف لنرى هل بإمكاننا أن نلحظ هذا التشابه على تأثير العقائدية في مدونة التفسير، ويكفينا في الجواب عن ذلك بعض الأمثلة من المدونات التفسيرية (مما تتصف إمَّا بالأسبقية أو الأهمية) التي تثبت لنا التشابه في دوافع التصنيف أو أشكاله أو تداخلاته العقائدية. يكفينا مجرد الأمثلة؛ لأنَّنا لا نريد الاستقراء بقدر ما نقصد فتح نافذة للنظر في هذا الموضوع من هذه الزاوية التي ربما تجد من يبحثها على وجه التفصيل.

وقد قدَّمنا لكل اتجاه بعرض موجز حول طبيعة تدوين التفسير لديه، لا يَقصد هذا العرض إلىٰ تتبع جميع الإنتاج التفسيري لكل اتجاه، فهذا ما لا يمكن القيام به في مبحث مختصر كهذا، وإنَّما يقصد إعطاء تصور عام حول اهتمام كل طائفة من تلك بالتفسير، خصوصًا الفترة التي تقع بين بدايات التدوين وبين استقراره وظهور المدونات الكبرىٰ الأساسية عند كل اتجاه، وغالبًا ما لا تتجاوز القرن الثامن، فبعده كثرة مرحلة الحواشي.

كما أنَّنا نلفت الانتباه إلىٰ أنَّ الإنتاج التفسيري الذي وصلنا عن الطوائف ليس بالكثرة التي تُظن، خصوصًا إذا تجاوزنا المدونات التي كُتبت في العصر الحديث، فمدونات التفسير التي وصلتنا هي الأقل إذا ما تمت مقارنتها بعدد مدونات علوم مثل: الحديث والفقه والعقائد؛ ولذلك فإنَّ طوائف مثل: (المعتزلة - الإباضية - الزيدية - الإسماعيلية - الفلاسفة) يتراوح إنتاجها التفسيري الذي وصلنا ما بين الثلاثة إلىٰ الخمسة، وبدرجة ثانية عند كل من (الإمامية - الماتريدية - أهل الحديث)، والذي يتراوح ما وصلنا من إنتاجها التفسيري ما بين السبعة إلىٰ العشرة، وأكثر المذاهب العقائدية التي وصلنا إنتاجها التفسيري هم (الأشاعرة)، وهذا لا يعني أنَّ الموضوع قريب المنال، لكنَّه يعني إمكانية احتوائه إذا تم تحديد زاوية الدراسة علىٰ وجه الدقة.

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ

الْحُضُورُ الْعَقَائِدِيُّ فِي مُدَوَّنَةِ التَّفْسِيرِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ

(١) نظرةٌ عامَّةٌ في تدوينِ التفسيرِ عند أهلِ الحديثِ:

ابتدأ مسار التدوين في التفسير في فترة لاحقة عن عصر النبي -عليه الصلاة والسلام- وعصر الصحابة -رضوان الله عليهم- فلم تكتب مدونات للتفسير خلال هذا الجيل، وليس هذا خاصًا بعلم التفسير، بل هو راجع لطبيعة تدوين العلوم الإسلامية عمومًا التي بدأ في مرحلة لاحقة، والتفسير المنسوب لابن عباس لا تصح نسبته إليه، وقد بدأت كتابة التفسير فعليًا علىٰ يد كبار التابعين من تلامذة الصحابة، وكان أوَّل من كتب التفسير[(١)]: سعيد بن جبير (ت: ٩٥هـ)، ومجاهد بن جبر (ت: ١٠٤هـ) . . وقد طُبع تفسير الأخير بعنوان: «**تفسير مجاهد بن جبر**»، وبيَّن محققه أنَّه تفسير لآدم بن أبي إياس (ت: ٢٢٠هـ)؛ لأنَّ غالبه يدور حول إسناده فيما يرويه عن مجاهد وغيره.

ثم ظهرت من بعد ذلك مجموعة تدوينات للتفسير، منها: ما أملاه الحسن البصري (ت: ١١٠هـ) علىٰ تلاميذه[(٢)]، وتفسير زيد بن أسلم (ت: ١٣٦هـ)[(٣)]، وتفسير ابن جريج (ت: ١٥٠هـ)[(٤)]، تفسير شبل بن عباد (ت: ١٦٠هـ)[(٥)].

وقد نسب كل من مجاهد بن جبر، والحسن البصري، إلىٰ تأسيس الفكر العقلاني

---

(١) انظر: «لمحات عن المدونات الأولىٰ في التفسير خلال النصف الثاني من القرن الأول»، د. عبد الرزاق هرماس، (مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية)، عدد: (٢٧).

(٢) «جامع بيان العلم وفضله»، (٢/ ٣٢٣).

(٣) «طبقات المفسرين»، الداودي، (١/ ١٧٧)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»: (١/ ٤٤٥).

(٤) «سير أعلام النبلاء»، (٧/ ٤٢١)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٠٣).

(٥) «المؤتلف والمختلف»، للدراقطني، (٣/ ١٣٩٤)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٣٤).

في التفسير، وقد سبق أن حُرِّر القول فيهما، وبيَّنَّا أنَّه لا يصح نسبة ذلك إليهما.

ومن أهم ما وصلنا من كتب التفسير التي تنتمي لهذه الحقبة تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ)، وهو أول تفسير يصل إلينا لكامل القرآن[١].

وقد نُسب مقاتل إلىٰ المشبهة، وإلىٰ الزيدية، ذكر ذلك عنه بعض علماء المقالات[٢]، دون أن تسند هذه النسبة بالأدلة التي تثبت عنه ذلك، فلم يثبت عن مقاتل واحدة من تلك المقالات العقائدية.

وأمَّا بقية التفاسير التي وصلتنا من هذه الحقبة، فهي عبارة عن قطع صغيرة فيها مجموعة مرويات في التفسير مثل: تفسير عطاء الخرساني (ت: ١٣٥هـ)، وتفسير نافع بن أبي نعيم (ت: ١٦٩هـ)، وتفسير مسلم بن خالد الرنجي (ت: ١٧٩هـ)، وتفسير يحيىٰ بن اليمان -وقد نشرها جميعًا الدكتور حكمت بشير-، وتفسير سفيان الثوري (ت: ١٦١هـ)، وهو عبارة عن رواية يرويها أبو حذيفة موسىٰ النهدي (ت: ٢٢٠هـ).

وأمَّا الصحيفة المطبوعة باسم: «صحفية علي بن أبي طلحة» (ت: ١٤٣هـ)، فلا تدخل معنا في هذا السياق؛ لأنَّها مستخرجة من مروياته، وليست عبارة عن كتاب له.

وبلغ التدوين أشده عند أهل الحديث في القرن الثالث، فقد ذُكرت فيه مجموعة من التفاسير، وممَّا وصلنا منها: تفسير يحيىٰ بن سلام البصري (ت: ٢٠٠هـ)، و«أحكام القرآن»، لأبي إسحاق بن إسماعيل المالكي الجهضمي (ت: ٢٨٢هـ).

ومن تفاسير هذه المرحلة التي وصلتنا تفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، وقد نُسب مؤلفه إلىٰ التشيع، ولم يثبت عنه التشيع الإمامي[٣]، وتشيعه الذي نُسب إليه من نوع الاختلاف في تقديم عثمان علىٰ علي ﷺ، وهذا الخلاف بين أهل السنة لا يُوجب خروج صاحبه عن مُسمىٰ أهل السنة؛ **يقول ابن تيمية في ذلك**: «مع أنَّ

---

(١) «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٥٣٤).

(٢) «الملل والنحل»، للشهرستاني، (١/ ١٦٢)، وانظر: «الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير»، (٣/ ٢٦٧٧). و«التفسير بالمأثور عند الشيعة»، (ص/ ٣٨٠)، وقد ذكره صاحب كتاب «أعلام المؤلفين الزيدية» من ضمن الزيدية (ص/ ١٠٤٦).

(٣) انظر: «موسوعة تراجم أئمة التفسير واللغة»، (٢/ ١٢١٨).

بعض أهل السُّنة كانوا قد اختلفوا في عثمان وعلي ﵄ بعد اتفاقهما علىٰ تقديم أبي بكر وعمر؛ أيهما أفضل؟ فقدَّم قوم عثمان، وسكتوا، أو ربَّعوا بعلي، لكن استقر أمر أهل السنة علىٰ تقديم عثمان علىٰ علي، وإن كانت هذه المسألة -مسألة عثمان وعلي- ليست من الأصول التي يُضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة، لكن الذي يُضلل فيها مسألة الخلافة»[1].

وأكثر المدونات في هذا القرن لم تصلنا، ومنها[2]: تفسير للفضل بن دُكين (ت: ٢١٩هـ)، وكتاب التفسير لأبي بكر عبد الله بن الزبير الحميدي (ت: ٢١٩هـ)، وتفسير لسنيد بن داود (ت: ٢٢٠هـ)، وتفسير عبد الغني بن سعيد الثقفي (ت: ٢٢٩هـ)، وتفسير عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت: ٢٣٥هـ)، وتفسير إسحاق بن راهوية (ت: ٢٣٨هـ)، وتفسير لعثمان بن أبي شيبة (ت: ٢٣٩هـ)، وتفسير لأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، وتفسير لعبد بن حميد الشكي (ت: ٢٤٩هـ)، وتفسير لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت: ٢٥٥هـ)، و«**التفسير الكبير**»، لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ)[3]، و«**تفسير القرآن**»، لابن ماجه (ت: ٢٧٣هـ)[4]، وتفسير لبقي بن مخلد (ت: ٢٧٦هـ).

ويدخل في هذا الصنف من التأليف كتب التفسير المضمنة في المدونة الحديثية مثل: كتاب التفسير في سنن سعيد بن منصور (ت: ٢٢٧هـ)، و«**صحيح البخاري**» (ت: ٢٦١هـ)، و«**صحيح مسلم**» (ت: ٢٦١هـ)، والترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، والنسائي (ت: ٣٠٣هـ).

ويأتي بعد ذلك القرن الرابع، وفيه ظهرت أهم مدونات التفسير، وممَّا وصلنا منها: تفسير ابن جرير (ت: ٣١٠هـ)، وتفسير ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، وجزء من تفسير ابن المنذر (ت: ٣١٨هـ)، وجزء من «**أحكام القرآن**»، الطحاوي (ت: ٣١٢هـ)، و«**نكت القرآن الدالة علىٰ البيان في أنوع العلوم والأحكام**»، لمحمد الكرمي القصاب

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٣/ ١٥٣).

(٢) انظر: «أسانيد نسخ التفسير»، د. عطية الفقيه، (ص/ ٣٠).

(٣) «طبقات المفسرين»، الداودي، (٢/ ١٠٤)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٥٢٩).

(٤) «طبقات المفسرين»، الداودي، (٢/ ٢٧٣)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٦٦).

(ت: ٣٦٠هـ تقريبًا)، وتفسير القرآن العزيز لأبي عبد الله بن أبي زمنين الأندلسي (ت: ٣٩٩هـ).

وثمة مدونات عديدة مذكورة في هذا القرن ولم يصلنا منها شيء، مثل: تفسير ابن أبي داود السجستاني (ت: ٣١٦هـ)[١]، وتفسير القرآن لغلام الخلال الحنبلي (ت: ٣٦٣هـ)[٢]، وتفسير ابن شاهين (ت: ٣٨٥هـ)[٣].

وبعد القرن الرابع قَلَّتْ مدونات التفسير عند أهل الحديث، والقليل من هذا القليل هو الذي وصلنا، ومنها: تفسير القرآن للسمعاني (ت: ٤٨٩هـ)، و«**تفسير معالم التنزيل**»، للبغوي (ت: ٥١٦هـ)، و«**رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز**»، للرسعني الحنبلي (ت: ٦٦١هـ)، و«**تفسير القرآن العظيم**»، لابن كثير (ت: ٧٧٤هـ).

ومن بعد تفسير ابن كثير ليست هناك تفاسير كثيرة وصلتنا عن أهل الحديث حتىٰ القرن الرابع عشر، حيث نجد فيه مجموعة تفاسير لمن ينتسب لمدرسة أهل الحديث، منها: «**فتح البيان في مقاصد القرآن**»، لمحمد صديق القنوجي (ت: ١٣٠٧هـ)، و«**محاسن التأويل**»، للقاسمي (ت: ١٣٣٢هـ)، و«**مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**»، لعبد الحميد بن باديس (ت: ١٣٥٩هـ)، وتوفيق الرحمن في دروس القرآن، لفيصل آل مبارك (ت: ١٣٦٦هـ)، و«**تيسير الكريم الرحمن**»، لعبد الرحمن بن سعدي (ت: ١٣٧٦هـ)، و«**صفوة التفاسير**»، لعبد الرحمن الدوسري (ت: ١٣٨٩هـ)، و«**أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**»، لمحمد الأمين الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، وغيرها.

والملاحظ من هذا العرض التاريخي أنَّ القرن الثالث كان هو القرن الأكثر تدوينًا في التفسير عند أهل الحديث، ثم بدأ التدوين يقل تدريجيًّا حتىٰ لا يكاد يُذكر في كل قرن إلَّا تفاسير محدودة، ويُمكن أن يكون من أسباب ذلك المزاحمة الأشعرية وانتشارها في مقابل مذهب أهل الحديث (والذي كان يُمَثِّله غالبًا الحنابلة في تلك الفترة)؛ وهذا ليس خاصًّا بمدونة التفسير وحسب؛ بل هو شأن شائع في عموم

---

(١) «طبقات الحنابلة»، (٢/ ٥١)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤١٥).

(٢) «طبقات الحنابلة»، (٢/ ١٢٠)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٥٣).

(٣) «طبقات المفسرين»، للداودي، (٢/ ٢)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٣٣).

مدونات المنتسبين إلىٰ أهل الحديث والحنابلة علىٰ وجه الخصوص.

(٢) الدوافعُ العقائديَّةُ للتدوينِ:

حضر الدافع العقائدي للتدوين عند أهل الحديث في أول الأمر مع نوع من الكتب التي تتعرض للتفسير وهي كتب «**متشابه القرآن**»[١]، ومن أقدم من نُسب له كتاب في ذلك مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ)[٢]، وهذا النوع من الكتب شديد الصلة بالجانب العقائدي، والسبب أنَّ موضوعها مرتبط بمسألة الدفاع عن القرآن ضد الطاعنين فيه أو ضد الطوائف التي تأولت القرآن بطريقة مبتدعة عند مخالفيهم، وقد نقل أبو الحسين الملطي (ت: ٣٧٧هـ) ما يُبيِّن طبيعة الدافع العقائدي الذي جاء من أجله الكتاب، فيستفتح النقول عن مقاتل بقوله: «قال مقاتل: أمَّا ما شكت فيه الزنادقة في مثل هذه الآية ونحوها . . .»[٣].

ويأتي بعده كتاب أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١): «**الرد علىٰ الزنادقة والجهمية فيما شكُّوا فيه من متشابه القرآن وتأولته علىٰ غير تأويله**»؛ وهو أقدم كتاب وصلنا في هذا الموضوع، وهو إلىٰ العقيدة أقرب منه إلىٰ كتب متشابه القرآن، وواضح من عنوانه الدافع العقائدي الذي دعاه لتأليفه، وهو الرد علىٰ المخالفين، فهو يرد فيه علىٰ طائفتين: الطاعنين في القرآن وهم الزنادقة -وقد خصص لهم بدايات الكتاب- والجهمية الذين استغرق باقي الكتاب في الرد عليهم، ومقدمة الكتاب تعكس هذا البعد العقائدي، حيث يقول فيها: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم . . . ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عقال الفتنة فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب مجمعون علىٰ مفارقة الكتاب يقولون علىٰ الله وفي الله وفي

---

(١) «علم المتشابه» في علوم القرآن: مصطلح يطلق علىٰ عدة علوم، والمقصود في هذا المبحث: هو المتشابة الذي يُقابل المحكم، وهو ما يقع لبعض الطوائف والفرق، أو غيرهم من عدم فهمٍ لبعض معاني الآيات، ويكون غيره عالمًا به، فيكون متشابهًا علىٰ مَن وقع له ذلك، ومحكمًا عند غيره، ويطلق عليه أيضًا: «مشكل القرآن». ينظر: «أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن»، د. مساعد الطيار، (ص/ ٩٢).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات القرآن الكريم»، (٣/ ١١٤٤).

(٣) «التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع»، (ص/ ٥٥).

كتاب الله بغير علم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين»[1].

والكتاب الثاني ممَّا يظهر فيه دافع التدوين العقائدي: «تأويل مشكل القرآن»، لابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، فقد كتبه دفاعًا عن القرآن، يقول في مقدمته: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن مُلحدون، ولَغَوا فيه وهَجَرُوا، واتَّبعوا ما تشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بأفهام كليلةٍ، وأبصارٍ عليلةٍ، ونظر مَدْخُولٍ، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثم قضوا عليه بالتناقض»[2].

وليس لدينا ما يُؤكِّد حضور الدافع العقائدي للتدوين في الكتب التي ألفت في التفسير أصالة حتىٰ وقت ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، فهو وإن رد علىٰ المخالفين إلَّا أنَّه نفىٰ أن يكون هذا النقاش العقائدي أحد مقاصده في التدوين، يقول في ذلك: «ولأهل هذه المقالة مسائل فيها تلبيس، كرهنا ذكرها وإطالة الكتاب بها والجواب عنها؛ إذ لم يكن قصدنا في كتابنا هذا الكشف عن تمويهاتهم، بل قصدنا فيه البيان عن تأويل آي الفرقان»[3]. الأمر الذي يعني أن مهمة الرد والنقاش العقائدية كانت عنده مهمة ثانوية.

لكن هذا الدافع العقائدي سيحضر مع كتاب آخر لمؤلف عاش في القرن نفسه الذي عاش فيه الطبري، وهو القصاب (ت: ٣٦٠هـ تقريبًا)، حيث ينص في مقدمته بشكل واضح علىٰ مقصده العقائدي من التأليف، فيقول: «هذا كتاب نكت القرآن الدالة علىٰ البيان في أنواع العلوم والأحكام والمبينة عن اختلاف الأنام في أصول الدين وشرائعه . . . أودعتها بعون الله -تعالىٰ- كتابي هذا عُدة علىٰ المخالفين، وحجة علىٰ المبتدعين؛ إذ هي بحمد الله شافية كافية، فمن أضرب عن اللجاج، وقصد واضح المنهاج عرف بها ما أشكل من خدع أهل التمويه، ومن قصد اللدد والتشبيه؛ فإنَّ أكثر من ضل منهم ضل بتركه تميز كتاب ربه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واقتصاره علىٰ مخاريق أهل الكلام وما وشوه به من رائق النظام الذي لا يفيد

---

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»، أحمد بن حنبل، (ص/ ١٧٤).
(٢) «تأويل مشكل القرآن»، لابن قتيبة، (ص/ ٢٢).
(٣) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٩/ ٤٦٨).

محصولًا، ولا يشيد معقولًا. أو لا يفكر أن الله قد عبد بهذا الدين قبل أن يخلق أبو الهذيل وأتباعه والنظام وأشياعه، وكانت حجته علىٰ عباده واضحة بكتابه . . .»[1].

(٣) طبيعةُ الحضورِ العقائديِّ في التدوين:

إذا جعلنا البعد العقائدي هو المنظار الذي من خلاله نتعامل مع كتب التفسير في هذا المبحث؛ فإنَّنا نستطيع أن نصنف أشكال الحضور العقائدي في كتب التفسير إلىٰ صنفين، كل صنف يسبق الآخر تاريخيًا من حيث الحضور العقائدي وأشكاله:

الصنف الأول: كتب الرواية (ما قبل تفسير ابن جرير): هذا الصنف من الكتب هو عبارة عن مجموعة مرويات مجموعة عن مفسر واحد أو مجموعة مفسرين من طبقة التابعين أو أتباعهم، وليس لمؤلفها عادة رأيٌ في التفسير؛ وبالتالي فهي مجرد جامع للمرويات، وهذا الخط الغالب علىٰ كتب التفسير في هذه المرحلة حتىٰ ظهور كتاب الطبري، باستثناء كتابين جمعا مع الرواية شيئًا من الرأي هما: تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ)، وتفسير يحيىٰ بن سلام البصري (ت: ٢٠٠هـ)، غير أنَّه لا يظهر فيهما البعد العقائدي بشكل بارز، وهذا ما يجعلنا نعتمد تفسير الطبري معيارًا للتحقيب.

ولأنَّ طبيعة التصنيف في التفسير في هذه المرحلة يغلب عليها جانب الرواية = فإنَّه ليس لمؤلفيها رأي في التفسير يظهر من خلاله اعتقادهم فيه؛ وبالتالي فإنَّ الشكل الذي يمكن أن يحضر فيه البعد العقائدي في هذا النوع من الكتب منحصر في: اختيار المرويات.

ومن أقدم كتب هذه المرحلة الذي ظهر فيها ذلك: تفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، ومن شواهد المرويات التي تحمل بُعدًا عقائديًا ما نقله في تفسيره، عند قوله -تعالىٰ-: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ وَهَمُّواْ بِإِخْرَاجِ ٱلرَّسُولِ﴾ [التوبة: ١٢]، عن قتادة قوله: «أبو سفيان بن حرب، وأمية بن خلف، وعتبة بن ربيعة . . . وليس والله، كما تأول أهل الشبهات والبدع والفرىٰ علىٰ الله وكتابه»[2].

---

(١) «نكت القرآن»، القصاب، (١/ ٧٧-٨١).

(٢) «تفسير عبد الرزاق»، (٢/ ٢٦٨).

ونقل كذلك في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر: ٤٧]، عن محمد بن كعب القرظي: «كنت أقرأ هذه الآية، فلا أدري ما عني بها حتىٰ سقطت عليها فإذا هم المكذبون بالقدر»[١].

في هذا الشكل يكاد ينحصر البعد العقائدي في هذه التفاسير الروائية بسبب طبيعة المنهج الذي غلب علىٰ مؤلفيها في التأليف.

الصنف الثاني: الكتب التي جمعت «الرأي والرواية» (مرحلة تفسير ابن جرير وما بعدها): في هذه المرحلة استمرت كتب التفسير الروائية، مثل تفسير ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، وظهر فيها الحضور ذاته الذي ظهر فيه البعد العقائدي في التفسير من خلال اختيار المرويات، فمثلًا ينقل ابن أبي حاتم في تفسيره - في قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ .. [البقرة: ٢٦] عن سعد بن أبي وقاص: «أنَّ المراد بهم الخوارج»[٢].

لكن الجديد في هذه المرحلة هو ظهور أثر البعد العقائدي علىٰ مدونة التفسير من جهة رأي مصنفها، ويعتبر تفسير ابن جرير (ت: ٣١٠هـ) تدشينًا لمرحلة جديدة عند أهل الحديث في طريقة التدوين، وقد نُسب إلىٰ التشيع، وهي نسبة لا تصح، وقد كان من أخص أسباب ذلك التوافق في المواقف مع الإمامية في رأي من الآراء، يقول في ذلك ابن الجوزي: «كان ابن جرير يرىٰ جواز المسح علىٰ القدمين، ولا يُوجب غسلهما؛ فلهذا السبب نُسِبَ إلىٰ الرفض»[٣]. وقد بَيَّنَ ابن كثير أنَّ كلام ابن جرير فُهِمَ خطأً في هذه المسألة، فقال: «ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير أنَّه أوجب غسلهما للأحاديث، وأوجب مسحهما للآية، فلم يُحَقِّق مذهبه في ذلك؛ فإنَّ كلامه في تفسيره إنَّما يدلُّ علىٰ أنَّه أراد أنَّه يجب دلك الرجلين من دون سائر الأعضاء، ولكنَّه عبَّر عن الدلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنَّه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاه من حكاه كذلك»[٤].

---

(١) المصدر السابق، (٣/ ٢٦٣).

(٢) «تفسير ابن أبي حاتم»، (١/ ٧٠).

(٣) «المنتظم»، (١٣/ ٢١٧).

(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير، (٢/ ٢٧).

وقد ظهرت آثار البعد العقائدي في تفسير ابن جرير في التقرير والرد والمناقشة؛ وأمثلة ذلك من كتابه كثيرة، ويكفي نقل بعض أقواله التي تدل على ذلك، فيذكر ابن جرير نصًّا جامعًا يُبيِّن فيه منهجه في الرد العقائدي على المخالفين، يقول فيه: «ولأهل هذه المقالة مسائل فيها تلبيس، كرهنا ذكرها وإطالة الكتاب بها والجواب عنها؛ إذ لم يكن قصدنا في كتابنا هذا الكشف عن تمويهاتهم، بل قصدنا فيه البيان عن تأويل آي الفرقان، ولكنَّا ذكرنا القدر الذي ذكرنا؛ ليعلم الناظر في كتابنا هذا أنَّهم لا يرجعون من قولهم إلَّا إلى ما لبَّس عليهم الشيطان، ممَّا يَسْهُل على أهل الحق البيان عن فساده، وأنَّهم لا يرجعون من قولهم إلى آية من التنزيل محكمة، ولا رواية عن رسول الله ﷺ صحيحة ولا سقيمة، فهم في الظلمات يَخْبِطُون، وفي العمياء يترددون، نعوذ بالله من الحيرة والضلالة»[1].

ويقول في تفسير آية: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] مستعملًا لفظة (الجدل) التي تعكس الخلاف العقائدي: «واختلف **أهل الجدل** في تأويل قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ . . . قالوا: ففي قول الله -تعالى-: بل يداه مبسوطتان مع إعلامه عباده أنَّ نعمه لا تُحصى، مع ما وصفنا من أنَّه غير معقول في كلام العرب أنَّ اثنين يؤديان عن الجميع، ما يُنبئ عن خطأ قول من قال: معنى «اليد» في هذا الموضع النعمة، وصحة قول مَن قال: إنَّ يد الله هي لله صفة، وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله ﷺ وقال به العلماء وأهل التأويل»[2].

ويقول كذلك: «وقال بعض أهل العربية من أهل البصرة ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] يقول: في قدرته نحو: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣٦] أي: وما كانت لكم عليه قدرة، وليس الملك لليمين دون سائر الجسد. قال: وقوله: (قبضته) نحو قولك للرجل: هذا في يدك وفي قبضتك، والأخبار التي ذكرنا عن رسول الله وعن أصحابه وغيرهم تشهد على بطلان هذا القول»[3].

---

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٩/ ٤٦٨).

(٢) المصدر السابق: (٨/ ٥٥٥).

(٣) المصدر السابق: (٢٠/ ٢٥٣).

ويُلاحظ في هذه النصوص أنَّها اشتملت علىٰ شكلين من أشكال الحضور العقائدي، وهما: التفسير العقائدي، كما في تفسيره لصفة اليد، والرد والمناقشة العقائدية للمخالفين في هذا التفسير.

والكتاب الآخر الذي هو أهم في هذا السياق من تفسير ابن جرير الطبري؛ كتاب القصاب (ت: ٣٦٠هـ تقريبًا): «**نكت القرآن الدالة علىٰ البيان في أنوع العلوم والأحكام**» -الذي سبقت الإشارة إليه-، وهو لم يفسر فيه القرآن كاملًا، وإنَّما قصد المرور علىٰ سور القرآن، واختيار عدد من الآيات في كل سورة والتعليق عليها بالتفسير والاستنباط، وتكمن أهميته وتفضيله علىٰ كتاب الطبري فيما يخص موضوعنا من جهتين:

- **مقصد المؤلف العقائدي في التدوين**، الذي سبق نقل كلامه فيه.

- **كثافة النقاشات العقائدية في الكتاب**، وهي تزيد بشكل واضح عمَّا هي عليه عند الطبري -وغيره من تفاسير أهل الحديث- ويكفي أن نلاحظ ذلك من خلال عناوين فهرس الكتاب، الذي نجد في مجلده الأول -فقط- هذه العناوين (العقائدية): «**إثبات القدر ونفي الاستطاعة**»، (ص/ ٩١)، «**رد علىٰ المرجئة**»، (ص/ ٩٢)، «**رد علىٰ الجهمية**»، (ص/ ٩٤)، «**رد علىٰ القدرية**»، (ص/ ٩٥)، «**في الأمثال والمبالغة والرد علىٰ القدرية والمعتزلة**»، (ص/ ١٠١)، «**في تثبت خبر الواحد**»، (ص/ ١٠٧)، «**الرد علىٰ المرجئة**»، (ص/ ١٣٠)، «**حجة خانقة علىٰ المرجئة**»، (ص/ ١٥٥)، «**رد علىٰ من يقول بخلق القرآن**»، (ص/ ١٧٥)، «**في القضاء والقدر**»، (ص/ ٢١٢)، «**رد علىٰ من يقول بخلق القرآن**»، (ص/ ٢٧٤)، «**حجة علىٰ مثبتي الاستطاعة**»، (ص/ ٢٧٦)، «**نفي الخلق عن القرآن ورؤية الرب في الآخرة**»، (ص/ ٤٣٨)، «**في الرد علىٰ الصوفية**»، (ص/ ٤٤٥)، «**المعتزلة**»، (ص/ ٤٤٦)، «**رد علىٰ المرجئة في باب الإيمان**»، (ص/ ٤٧٦)، «**ذكر الرد علىٰ اللفظية**»، (ص/ ٤٧٩)، «**رد علىٰ المرجئة في باب الإيمان**»، (ص/ ٤٩٩)، «**ذكر الحجة لأهل السنة علىٰ المبتدعين**»، (ص/ ٥٢١)، «**ذكر الزنادقة**»، (ص/ ٦٠١).

والخلاصة إنَّ هذه المرحلة التي دشنها ابن جرير الطبري والقصاب، هي أهم مرحلة في حضور البعد العقائدي في كتب التفسير عند أهل الحديث، وأمَّا الكتب

اللاحقة لهما، فهي تتشابه إلىٰ حدٍّ كبير مع طبيعة التناول العقائدي عند الطبري، من حيث أشكال هذا الحضور: تفسيرًا، واستنباطًا، أو مناقشة وردًّا.

ومن أشهر من اهتم بذلك بعد الطبري والقصاب؛ السمعاني، فقد اهتم في تفسيره بالجانب العقائدي، سواء في جانب التفسير، أو في جانب الرد والمناقشة.

ففي التفسير العقائدي، يقول عند تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]: «وأمَّا اليد صفة لله بلا كيف وله يدان، وقد صح عن النبي ﷺ أنَّه قال «كلتا يديه يمين». والله أعلم بكيفية مراده»[(١)].

وفي الرد والمناقشة العقائدية يقول عند تفسير قوله -تعالىٰ- لموسىٰ عليه السلام: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]: «يستدل من ينفي الرؤية بهذه الكلمة، وليس لهم فيها مستدل، وذلك لأنَّه لم يقل: إنِّي لا أُرىٰ؛ حتىٰ يكون حجة لهم؛ ولأنَّه لم ينسبه إلىٰ الجهل في سؤال الرؤية، كما نسب إليه قومه بقولهم: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ لمَّا لم يجز ذلك، وأمَّا معنىٰ قوله ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾. يعني: في الحال أو في الدنيا.

ولكن انظر إلىٰ الجبل؛ فإن استقر مكانه فسوف تراني . . . وفي هذا دليل علىٰ أنَّه يجوز أن يُرىٰ؛ لأنَّه لم يعلق الرؤية بما يستحيل وجوده؛ لأنَّ استقرار الجبل مع تجليه له غير مستحيل بأن يجعل له قوة الاستقرار مع التجلي»[(٢)].

وهكذا استمر حال التفاسير بعد الطبري والقصاب من حيث حضور البعد العقائدي فيها، ومن الطبيعي أن تتفاوت كثافة هذا الحضور بين هذه التفاسير من كتاب لآخر، إلَّا أنَّ ذلك لم يجعل منها مرحلة جديدة مغايرة لما سبقها.

ولم يكن هذا الحضور العقائدي مقتصرًا علىٰ كتب التفسير وحسب، بل حضر أيضًا في عدد من الكتب الأخرىٰ التي لها علاقة بالتفسير، ومنها:

(أ)كتب معاني القرآن[(٣)]: من أقدم الكتب المذكورة لاتجاه أهل الحديث في ذلك

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٥١).

(٢) «تفسير القرآن»، السمعاني، (٢/ ٢١٢)، وانظر أمثلة أخرىٰ في تفسيره: (٢/ ٢٥٣)، (١/ ٤٦٤)، (٥/ ٩٦).

(٣) علم معاني القرآن هو العلم الذي يعتني بالبيان اللغوي لألفاظ وأساليب العربية الواردة في القرآن، فجُل مباحثه مرتبطة ببيان هذا الجانب، وسبب ذلك أن جُل من كتب فيه لغويون. ينظر: «أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن»، (ص/ ٧٥).

كتاب: «معاني القرآن»[1] للكسائي (ت: ١٧٩هـ)، وكتاب «**معاني القرآن**» ليونس بن حبيب[2] (ت: ١٨٢هـ)، ولا يُعرف عن هذين الكتابين شيء.

وأقدم كتاب وصلنا للمتسبين لاتجاه أهل الحديث في ذلك هو كتاب «**معاني القرآن**»[3] للنحاس (ت: ٣٣٨هـ). وقد حضر فيه البعد العقائدي من جهة التفسير، ومن أمثلة ذلك كلامه عند قوله -تعالىٰ-: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]: «ففرق بين الشيء المخلوق، وبين الأمر، وهو كلامه، فدل علىٰ أنَّ كلامه غير مخلوق، وهو قوله: كن»[4]. وهذا التقرير هو فرعٌ عن الجدل العقائدي حول الفرق بين الخلق والأمر، والكلام حول خلق القرآن.

أمَّا كتاب «**معاني القرآن**»[5] للزَّجاج (ت: ٣١١هـ)، فقد اختلف في نسبته العقائدية، وستأتي الإشارة في ذلك عند الكلام علىٰ كتب التفسير عند الأشاعرة.

(ب) **كتب غريب القرآن**[6]: من أقدم الكتب التي ذكرت لاتجاه أهل الحديث في غريب القرآن: كتاب «**غريب القرآن**»، لعطاء بن أبي رباح (ت: ١١٤هـ)[7]، وكتاب «**غريب القرآن**» للإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩هـ)، ولا يعرف عنهما شيء[8].

وما نشر تحت مسمىٰ «**غريب القرآن**»، لعلي بن أبي طلحة (ت: ١٤٣هـ)، فهو

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١٢٢٥)، و«مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلىٰ نهاية القرن الرابع الهجري»، محمد الشيخ عليو، (ص/ ١٩٠).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١٢٢٧)، و«مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، (ص/ ١٨١).

(٣) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١٢٢٦)، و«مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، (ص/ ٣٦٩).

(٤) «معاني القرآن»، للنحاس، (٣/ ٤٢).

(٥) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١٢٢٢)، و«مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، (ص/ ٦٩٩).

(٦) غريب القرآن: هو نوع من أنواع علوم القرآن، ويعتني بتفسير مفردات القرآن عمومًا، أي: بدلالة الألفاظ، دون غيرها من المباحث في التفسير أو المعاني وهو جزء من علم معاني القرآن. ينظر: «أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن»، (ص/ ٨١).

(٧) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ١٠٠٣).

(٨) المصدر السابق: (٢/ ١٠٠٠).

عبارة عن روايته وهي أشمل من موضوع الغريب، وتسميتها بهذا الاسم تصرف من المحقق[1].

وأقدم الكتب التي وصلتنا لأهل الحديث في هذا الموضوع: كتاب «تفسير غريب القرآن»، لابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ). وقد ظهر في تضاعيفه أثر البعد العقائدي -وإن كان بصورة قليلة- نظرًا لطبيعة الكتاب وموضوعه، ومن أمثلة ذلك قوله: «ومن صفاته المؤمن. وأصل الإيمان: التصديق، قال: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، أي: وما أنت بمصدق ولو كنا صادقين. ويُقال في الكلام: ما أومن بشيء ممَّا تقول؛ أي: ما أصدِّق بذلك.

فإيمان العبد بالله: تصديقه قولًا وعملًا وعقدًا . . . وهذه الصفة من صفات الله -جل وعز- لا تتصرف تصرُّف غيرها، لا يقال: آمن الله؛ كما يقال: تقدَّس الله، ولا يقال: يؤمن الله؛ كما يقال: يتقدس الله . . . وإنَّما ننتهي في صفاته إلىٰ حيث انتهىٰ، فإن كان قد جاء من هذا شيء عن الرسول -صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله-، أو عن الأئمة: جاز أن يُطلق كما أُطلِقَ غيره»[2].

---

(١) انظر: «التفسير اللغوي»، (ص/ ٣٣١). وأمَّا «غريب القرآن»، لابن عباس (ت: ٦٨هـ)، فقد نسبه إليه بعض الباحثين، ولا يصح عنه. انظر: «التفسير اللغوي»، لأستاذنا د. مساعد الطيار، (ص/ ٣٢٩).
(٢) «تفسير غريب القرآن»، لابن قتيبة، (ص/ ٩، ١٠).

الْمَبْحَثُ الثَّانِي

الْحُضُورُ الْعَقَائِدِيُّ فِي مُدَوَّنَةِ التَّفْسِيرِ عِنْدَ الْمَنْهَجِ الْبَاطِنِيِّ

أَوَّلًا: الحضورُ العقائديُّ في مُدونةِ التفسيرِ الإماميَّةِ[1]

(١) نظرة إجمالية في طبيعة تدوين التفسير عند الإمامية:

من أكثر الإشكالات التي تعترض البحث في مدونة التفسير عند الشيعة الإمامية هو إشكال النسبة، حيث تكثر نسبة مفسرين للتشيع، وتكون هذه النسبة محل جدل ونقاش، وهذا الإشكال وإن كان حاصلًا في عموم الطوائف؛ إلَّا أنَّه بخصوص الشيعة الإمامية أكثر من غيره، وهذا سيؤثر بطبيعة الحال علىٰ الكلام في حركة التدوين، ومن أمثلة ذلك: السدي الكبير إسماعيل بن عبد الرحمن (ت: ١٢٨هـ)[2]، فقد ذُكر له كتاب في التفسير، وليس هناك أدلة تُثبت صحة نسبته إلىٰ التشيع[3]. وأيضًا قد نُسب إلىٰ تفاسير الشيعة تفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١٦هـ)، ولا تصح نسبة التشيع الإمامي له -وسبق ذلك-[4].

وثمة مستوىٰ آخر لهذه الإشكالية وهو نسبة الكتاب للمؤلف، فقد نُسب عدد من التفاسير إلىٰ بعض أئمة الشيعة ونسبتها محل نقاش وجدل، ومن ذلك: التفسير المطبوع للحسن العسكري (ت: ٢٦٠هـ)، ونسبة الكتاب إليه محل اختلاف بين الشيعة[5].

---

(١) قد جعلت الاتجاه الشيعي ضمن الاتجاه الباطني مع أنَّ كتبه متأثرة بالمنهج الباطني والمنهج الكلامي أيضًا، حتىٰ لا يتشعب الموضوع ويجمع في مكان واحد.

(٢) هو: إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، صاحب التفسير والمغازي والسير، رمي بالتشيع، وأول من ذكر ذلك عنه الذهبي وابن حجر بصيغة التمريض، وليس هناك ما يثبت هذه التهمة، تُوفي (١٢٨هـ). ينظر: «سير أعلام النبلاء»، (٥/ ٢٦٤)، و«تهذيب التهذيب»، (١/ ١٣١).

(٣) انظر في البحث حول تشيعه: «الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (١/ ٤٩٨).

(٤) انظر: «موسوعة تراجم أئمة التفسير واللغة»، (٢/ ١٢١٨).

(٥) فمن الشيعة من نفىٰ نسبة هذا الكتاب إليه، ومنهم: الغضائري، والبلاغي والسيد الخوئي، ومنهم من صحح نسبته إليه، ومنهم: الصدوق، والطبرسي صحاب الاحتجاج، والكركي، والمجلسي، والحر العاملي. انظر: «نقد منهج التفسير والمفسرين المقارن»، لسالم الصفار، (ص/ ٣٣٠).

ونحن لن نتمكن في مبحث مختصر كهذا أن نحرر القول في التفاسير الشيعية المذكورة هنا، وسنكتفي بسرد أهم مدونات التفسير بحسب ما هو مذكور في بعض الدراسات الشيعية المعاصرة، والتي تُسند أغلب ما تذكره في نسبة التفاسير لأصحابها إلىٰ ابن النديم أو النجاشي، وذلك حسب السرد التالي[1]:

تعود أقدم التفاسير الشيعية المنسوبة إليهم إلىٰ القرن الثاني الهجري، ومن التفاسير المذكورة في هذا القرن: تفسير أبي حمزة الثمالي، من أصحاب أبي جعفر[2]، وتفسير عطية العوفي المعروف بالجدلي (ت: ١١١هـ)[3]، وتفسير جابر الجعفي (ت: ١٢٧ أو ١٣٢هـ)، وتفسير ابن أبي هند، أبي بكر داود بن دينار السرخسي (ت: ١٣٩هـ)، وتفسير محمد السائب الكلبي (ت: ١٤٦هـ)، وتفسير أبي الجارود زيادة بن منذر (ت: ١٥٠هـ). ومعاني القرآن وغريبه لأبان بن تغلب[4]، وتفسير الجريري لأبي علي وهيب بن حفص الجريري، وتفسير الجواليقي، هشام بن سالم، وتفسير الحسن بن واقد، وتفسير أبي جنادة السلومي، الحصين بن المخارق، وتفسير أبي روق، عطية بن الحارث الهمداني الكوفي، وتفسير منخل بن جميل الأسدي، وتفسير وهيب، أبي علي وهيب بن حفص الجريري، وتفسير إسماعيل بن أبي زياد، وهو مسلم الشمري السكوني.

ومن التفاسير المذكورة في القرن الثالث: تفسير ابن محبوب (ت: ٢٢٤هـ)، أبي علي الحسن بن محبوب (السراد)، وتفسير ابني سعيد حماد بن مهران، (الحسن والحسين)، وتفسير ابن مهزيار (ت: ٢٢٩هـ)، أبي الحسن علي بن مهزيار الدروقي (ت: ٢٢٩هـ)، وتفسير ابن النجار، عيسىٰ بن داود الكوفي، وتفسير ابن وضاح، وتفسير ابن أسباط، أبي الحسن بن سالم الكوفي. وتفسير ابن أورمه، أبي جعفر محمد بن أورمة القمي، وتفسير ابن صبيح، أبي عبد الله أحمد بن صبيح الأسدي

---

(١) هذا السرد - سوىٰ مواطن معدودة - مستفاد من كتاب: «التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية»، إحسان الأمين، (ص/ ٣٦٧).

(٢) «معجم رجال الشيعة»، (٤/ ٢٩٣).

(٣) «الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير واللغة»، (٢/ ١٥٣٢).

(٤) «طبقات المفسرين»، الداودي، (١/ ٣).

الكوفي، وتفسير ابن صلت القمي التيمي، أبي طالب عبد الله بن الصلت، وتفسير اليقطيني، أبي جعفر محمد بن عيسىٰ بن يقطين، وتفسير يونس بن عبد الرحمن، وتفسير البرقي الكبير أبي عبد الله محمد بن خالد الكوفي البرقي، وتفسير البرقي الصغير، أبي جعفر أحمد بن أبي عبد الله محمد بن خالد البرقي (ت: ٢٧٤هـ)، وتفسير الثقفي، أبي إسحاق إبراهيم بن محمد سعيد الثقفي (ت: ٢٨٣هـ).

وممَّا ذُكر من التفاسير في القرن الرابع (عصر الغيبة): تفسير القمي علي إبراهيم القمي (التفسير المعروف). وتفسير علي بن الحسين بن بابوبه القمي، والد الصدوق، وتفسير الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي (ت: ٣٨١هـ)، وتفسير محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد القمي (ت: ٣٤٣هـ)، وتفسير أحمد بن محمد بن الحسن القمي (ت: ٣٥٠هـ)، وتفسير أبي عبد الله، أحمد بن صبيح الأسدي الكوفي، وتفسير أبي عبد الله محمد العباس بن علي بن مروان المعروف بابن الحجام، وتفسير محمد بن علي بن عبدك الجرجاني (ت: ٣٦٠هـ).

ومن التفاسير المذكورة في القرن الخامس: البيان في تأويل القرآن لأبي عبد الله محمد الشيخ المفيد (ت: ٤٠٥هـ)[1]، وله المسائل الرجبية في تفسير آي من القرآن[2]، ومنها: ما كتبه الشريف المرتضىٰ (ت: ٤٣٦هـ) في رسائل مستقلة حول تفسير سورة الإنسان، وتفسير سورة البقرة، وتفسير سورة الفاتحة[3]، ومنها: تفسير النجاشي (ت: ٤٥٢هـ)، لأبي العباس أحمد بن علي النجاشي[4]. و«**تفسيرالتبيان في تفسير القرآن**»، للطوسي (ت: ٤٦٠هـ).

وممَّا ذُكر في القرن السادس: «مجمع البيان في تفسير القرآن»، لأبي علي الفضل الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)[5]، وله «**جوامع الجامع**». ومنها: «**تفسير البصائر**»، فارسي، للشيخ ظهير الدين أبي جعفر محمد بن محمود النيسابوري. و«**تفسير البيهقي**»،

---

(١) «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ١٢٥).

(٢) المصدر السابق: (١/ ١٤٥)، (٣/ ١١٩١).

(٣) المصدر السابق: (٢/ ٩٩٨)، (١/ ٢٨١، ٢٨٦، ٣١٠).

(٤) «الذريعة»، (ص/ ٤)، و«التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية»، (ص/ ٣٨٥).

(٥) المصدر السابق: (٣/ ١١٥٤).

أبي الحسن علي بن أبي القاسم البيهقي (ت: ٥٦٥هـ)، و«**تفسير الفتال**»، أبي علي محمد بن الحسن بن علي بن أحمد الفتال الفارسي، وتفسير الحافظ محمد بن مؤمن النيسابوري، وتفسير روض الجنان وروح الجنان، لأبي الفتوح الرازي النيسابوري (ت: ٥٧٥هـ). وتفسير القطب الراوندي، أبي الحسن سعيد بن هبة الله الراوندي (ت: ٥٧٣هـ).

وممّا ذُكر في القرن السابع وحتىٰ العاشر (فترة الركود): «تفسير كنز العرفان في فقه القرآن»، للمقداد عبد الله السيوري (ت: ٧٩٢هـ). و«**تفسير زبدة البيان في فقه القرآن**»، للملا أحمد بن محمد الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ). و«**تفسير المتوج البحراني**»، (ت: ق ٩هـ). و«**تفسير جامع الإسرار**»، للسيد حيدر الآملي.

وفي القرن الحادي عشر والثاني عشر ظهرت مجموعة من التفاسير التي يلاحظ فيها حضور التيار الإخباري: «تفسير الصافي»، للمولىٰ محسن الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ). و«**تفسير البرهان**»، للسيد هشام البحراني (ت: ١١٠٧هـ)، و«**تفسير نور الثقلين**»، لعبد علي الحويزي (ت: ١١١٢هـ)، و«**تفسير كنز الدقائق**»، للميرزا محمد المشهدي القمي (ت: ١١٢٥هـ).

وظهر في القرن الثالث عشر عدد من التفاسير التي تنتمي للمدرسة الأصولية: «تفسير البهبهاني»، لعلي بن قطب الدين البهبهاني، وتفسير شبر للسيد محمد رضا بن محمد بن حسين (ت: ١٢٣٠هـ)، وتفسير «**أحسن التفاسير**»، لمحمد جعفر خشتي دواني.

وفي القرن الرابع عشر ظهرت التفاسير التالية: تفسير محمد جواد البلاغي النجفي «**آلاء الرحمن في تفسير القرآن**»، و«**البيان في تفسير القرآن**»، للسيد أبي القاسم الخوئي، و«**التفسير الكاشف**»، لمحمد جواد مغنية، و«**تفسير مواهب الرحمن في تفسير القرآن**»، للسيد عبد الأعلىٰ السبزواري، و«**تفسير أطيب البيان في تفسير القرآن**»، للسيد عبد الحسين الطيب، و«**الميزان في تفسير القرآن**»، لمحمد حسين الطباطبائي.

(٢) الدوافع العقائدية للتدوين:

لأنَّ المدونات الشيعية الأولىٰ في التفسير لم تصل إلينا؛ فإنَّا لا نستطيع الجزم

بطبيعة الدوافع العقائدية التي كانت تقف خلف تدوين أصحابها لها، وقد نُسب لجابر الجعفي (ت: ١٢٧هـ) تفسير موصوفٌ بأنَّه أول كتاب وضع الأساس في التأويلات الباطنية لمعاني القرآن[١]، لكن هذا التفسير في عداد المفقود، ممَّا يجعل من الصعب الجزم بطبيعة هذا الكتاب ودوافع تدوينه، وإن كان لجابر في كتب التفسير الإمامية عدد من المرويات المنقولة التي يظهر فيها النزعة الباطنية[٢].

ولا نملك غير هذه الإشارة في هذه الحدود الزمنية إلىٰ أن نصل إلىٰ القرن الرابع والخامس مع أقدم المدونات التفسيرية الإمامية التي وصلتنا من الاتجاهين (الأخباري - والأصولي)، وكان الدافع العقائدي للتدوين حاضرًا مع تلك الكتب.

يُلاحظ ذلك أولًا مع أقدم ما وصلنا من كتب التفسير للاتجاه الأخباري، والتي تعتمد علىٰ الرواية، وهما: «**تفسير العياشي**» (ت: ٣٢٠هـ)[٣]، و«**تفسير القمي**»، (ت: ٣٢٩هـ)، فالاطلاع علىٰ هذين التفسيرين لا يدع مجالًا للشكِّ أنَّهما قد كُتبا من أجل التأصيل لموضوع الإمامية بشكل أساسي، ثم عموم العقائد الإمامية الأخرىٰ من بعد ذلك، فغالب المرويات المنقولة عن أهل البيت فيهما تدور حول هذا الموضوع.

والأمر كذلك فيما يتعلَّق بمدونات التفسير للإمامية الأصولية، فقد ظهر الدافع العقائدي للتدوين مع أول المدونات التي وصلتنا عنهم من خلال كتب متشابه القرآن، فالشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ)، له كتاب «**حقائق التأويل في متشابه التنزيل**»[٤]، **وواضح فيه أنَّ تصنيفه جاء بدافع عقائدي، ولذلك غلب عليه الجدل العقائدي مع طائفتين:**

الأولىٰ: الطوائف المنتسبة إلىٰ الإسلام، والتي عادة ما يختم تساؤلاته العقائدية الموجهة إليهم بعبارات من نحو: «وهذا الذي يذهب إليه خصومكم»، «وهذا خلاف مذهبكم»، «فذلك خلاف ما تقولونه»، «وإلَّا كان ذلك ناقضًا لقولكم»، «فاذكروا لنا

---

(١) انظر: «الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (١/ ٦٠٣).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٠٥).

(٣) انظر: «التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة»، للأمين، (ص/ ٣٩٦).

(٤) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٧٣٤).

من تأويل هذا الكلام ما يكون موافقًا لمذهبكم ومستقيمًا علىٰ طريقتكم»[1]. ثم يباشر الجواب عن هذا الاستدلال.

الثانية: الطاعنون في القرآن، فهو يورد بعض الآيات التي يُطعن بها علىٰ القرآن من قِبَل خصومه، ويختم هذا النوع من الاعتراضات بعبارات من نحو: «وإذا قرنت الآيتين جامعًا القول فيهما تناقض القول فيهما»، «فبينوا لنا فائدة هذا الكلام، ليخرج عن الحد الذي لا يليق بالقرآن»[2]. ثم يباشر الجواب عنها.

ويأتي بعد متشابه القرآن؛ كتب التفسير التي يحضر الدافع العقائدي لتدوينها مع أول مدوناتهم في تفسير البيان للطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، فقد جاء هذا الكتاب استجابة لسد حاجة المذهب الشيعي الإمامي في عدم وجود تفاسير تهتم ببسط المعاني ولا تعتمد علىٰ مجرد المرويات، فأراد الطوسي أن يُؤَلِّف لأصحابه الإمامية مؤلفًا يَسُدُّ به الحاجة المذهبية لمثل هذا النوع من التأليف، يقول في مقدمة تفسيره: «وسمعت جماعة من أصحابنا قديمًا وحديثًا يرغبون في كتاب مقتصد يجمع علىٰ جميع متون علم القرآن، من القراءة والمعاني، والإعراب والكلام علىٰ المتشابه والجواب عن مطاعن الملحدين، وأنواع المبطلين، كالمجبرة والمشبهة والمجسمة وغيرهم، وذكر ما يختص أصحابنا من الاستدلال بمواضع كثيرة منه علىٰ صحة مذهبهم في أصول الديانات وفروعها . . .»[3].

واستمرت الحاجة العقائدية للتدوين بعد ذلك، ممَّا دفع الطبرسي(ت: ٥٤٨) أن يؤلف كتابه «مجمع البيان»؛ للسبب ذاته الذي دفع الطوسي من قبل، وقد صرَّح في مقدمة كتابه بالدافع العقائدي، فقال: «إلَّا أنَّ أصحابنا ﷺ لم يُدوِّنوا في ذلك غير مختصرات نقلوا فيها ما وصل إليهم في ذلك من الأخبار، ولم يعنوا ببسط المعاني وكشف الأسرار إلَّا ما جمعه الشيخ الأجل السعيد أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي»[4].

(١) «حقائق التأويل»، الرضي، (ص/ ١٣٥)، (ص/ ١٦٦)، (ص/ ١٦٨)، (ص/ ١٧٤)، (ص/ ١٨١).
(٢) المصدر السابق: (ص/ ١٥٢)، (ص/ ٢٠٣).
(٣) «تفسير البيان»، للطوسي، (٣/ ٥٨١).
(٤) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (١/ ٢٠).

وهذه النماذج تثبت وجود الدافع العقائدي كأحد محركات تدوين التفسير عند الإمامية.

(٣) طبيعة الحضور العقائدي في التدوين:

تختلف طبيعة الحضور في مدونة التفسير الإمامية باختلاف مناهج مؤلفيها التي هي فرع عن مسالك الاتجاهين الإخباري والأصولي، وكما هو الحال في أصناف الحضور العقائدي التي مرت معنا في مدونات أهل الحديث؛ فإنَّ أصنافه عند الإمامية يُمكن أن ترجع هي الأخرىٰ إلىٰ صنفين، يسبق أحدهما الآخر تاريخيًّا من حيث الحضور العقائدي وأشكاله:

الصنف الأول: كتب التفسير الروائية الإخبارية: وتمتد هذه المرحلة إلىٰ ما قبل القرن الخامس، فجميع المصنفات التي كُتبت في هذه الفترة هي لمن يُحسب علىٰ الاتجاه الأخباري، ولذلك فإنَّها تقتصر علىٰ الجانب الروائي، ولم يكن لمؤلفيها آراء في تفاسيرهم، وهو المنهج المعروف عن الأخباريين.

ويُعتبر **تفسير العياشي** (ت: ٣٢٠هـ)[1] أقدم وأهم التفاسير التي وصلتنا ممَّا يُمثِّل الاتجاه الإخباري في هذه المرحلة، **يقول الطباطبائي في وصفه**: «أحسن ما ورثناه من ذلك (كتب التفسير بالرواية)، كتاب التفسير المنسوب إلىٰ شيخنا العياشي ﷺ، وهو الكتاب القيِّم الذي تلقاه علماء هذا الشأن - منذ أُلف إلىٰ يومنا بما يقرب من أحد عشر قرنًا بالقبول من غير أن يُذكر بقدح أو يُغمض فيه بطرف»[2].

والشكل الذي ظهر فيه البعد العقائدي في تفاسير هذه المرحلة يتمثل في أمرين: **المقدمات ذات التبويب العقائدي، واختيار المرويات العقائدية.**

ففي المقدمات التي تحمل بُعدًا عقائديًّا تحضر مقدمة العياشي في تفسيره، والتي ذكر فيها مجموعة أبواب تشير إلىٰ البعد العقائدي الذي يحمله التفسير، ومنها: باب ترك الرواية التي بخلاف القرآن.

---

(١) انظر: «التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة»، للأمين، (ص/ ٣٩٦).

(٢) «مقدمة كتاب تفسير العياشي»، (١/ ٦). وانظر: «التفسير بالمأثور عند الشيعة»، (ص/ ٣٩٧)، و«نقد منهج التفسير»، للصفار، (ص/ ٣٧٢)، و«فهرست مصنفات التفسير»، (١/ ٤٩٠).

باب ما أنزل القرآن. (وذكر فيه سبع روايات، أربع منها في بيان أنَّ قرابة ثلث القرآن، أو ربعه نزل في آل البيت).

في تفسير الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والمحكم والمتشابه.

في ما عني به الأئمة من القرآن.

فيمن فسر القرآن برأيه.

في كراهية الجدل في القرآن[1].

أمَّا اختيار المرويات العقائدية وهو الجانب الأهم الذي يبرز فيه البعد العقائدي: فالمرويات التي أوردها العياشي في تفسيره تعكس ذلك بوضوح، **ومن شواهد ذلك:** أنَّه نقل عن أبي عبد الله في قوله: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] قال: «الصلوات: رسول الله، وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والوسطىٰ أمير المؤمنين ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ طائعين للأئمة»[2].

والكتاب الآخر في المرحلة نفسها هو تفسير القمي (ت: ٣٢٩هـ)، واستنادًا إلىٰ مروياته يظهر أنَّه من صنع تلميذه أبي الفضل بن محمد بن القاسم[3]، ففي داخل الكتاب مرويات عن غير القمي، وإن كانت غالب المرويات عن طريقه.

ويرىٰ بعض الباحثين الشيعة[4] أنَّ تفسير القمي ليس له قيمة عند علماء الإمامية، لكن هذا الرأي لا يبدو دقيقًا، وقد صدَّر ناشر الكتاب نشرته بذكر العديد من الثناءات التي تدل علىٰ منزلة هذا التفسير عند بعض علماء الشيعة علىٰ أقل تقدير، ومنها وصف صاحب الذريعة الطهراني بأنَّه: «أثر نفيس وسفر خالد مأثور عن الإمامين أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق»[5]، ووصف الموسوي الجزائري له بأنَّه: «تحفة

---

(١) «تفسير العياشي»، (١/ ٢٤).

(٢) المصدر السابق، (١/ ١٤٧).

(٣) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٩١)، و«نقد منهج التفسير والمفسرين»، للصفار، (ص/ ٣٧٢)، و«التفسير بالمأثور عند الشيعة»، (ص/ ٣٨٥، و٤٠٤).

(٤) «نقد منهج التفسير والمفسرين المقارن»، سالم الصفار، (ص/ ٣٧٤).

(٥) «الذريعة»، (٤/ ٣٠٢ - ٣٠٩).

عصرية، ونخبة أثرية؛ لأنَّها مشتملة علىٰ خصائص شتىٰ قلما تجدها في غيرها»[1].

إلىٰ جانب أن الخوئي[2]، والحر العاملي[3] يذهبان إلىٰ توثيق جميع رواة تفسير القمي، ويذهب الحر العاملي إلىٰ أنَّ كلام القمي يُشير إلىٰ ذلك في قوله: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم»[4]. وهو ما يؤكد منزلة الكتاب عند عدد من علماء الشيعة الإمامية.

والبعد العقائدي لاختيار المرويات في كتب التفسير الشيعي الإمامي ليس هو ذات البعد في كتب التفسير الروائية عند أهل السنة، **ويظهر الفرق في المرويات العقائدية بينهما من ثلاث جهات:**

(أ) من جهة (القصد) الأولىٰ للتدوين، فكتب الرواية الشيعية في التفسير (العياشي - القمي) كان القصد الأولي من تدوينها هو تثبيت شرعية (الإمامة) وما اختصت به الشيعة الإمامية من عقائد، وبالتالي فحضور المرويات العقائدية في هذه الكتب يحضر بالقصد الأساسي، بينما هو في كتب الرواية السنية يحضر بالقصد التبعي، ويتأكد ذلك بالنقطة التالية.

(ب) من جهة (الكم)، فهي في كتب الرواية لأهل الحديث مرويات قليلة جدًّا، بينما تمثل الروايات العقائدية غالب التفسير الروائي الإمامي.

(ج) من جهة (الكيف)، فالتباين يرجع أيضًا إلىٰ طبيعة المرويات، فهي عند الشيعة تنحو إلىٰ الباطن، وليس الشأن كذلك في الكتب الروائية عند أهل السنة، وقد سبق أن بيَّنَّا تفاصيل الفروق بينهما في الحديث عن المناهج.

الصنف الثاني: الكتب الأصولية الكلامية: تعتبر بداية القرن الخامس مرحلة انتقال جديد في مدونة التفسير عند الشيعة الإمامية، حيث ظهرت فيه كتابات التفسير الكلامية، وهي كتب تظهر فيها آراء مؤلفيها واختياراتهم التفسيرية، ومن أوائل الكتب التي وصلتنا، ويمكن تتبع أشكال الحضور العقائدي فيها كتاب «**حقائق التأويل في**

---

(١) «مقدمة نشره تفسير القمي»، (ص/ ٢٠).

(٢) «معجم رجال الشيعة»، للنجاشي، (١/ ٤٩).

(٣) «وسائل الشيعة»، للحر العاملي، (٣٠/ ٢٠٢).

(٤) «تفسير القمي»، (١/ ٤).

متشابه التنزيل»[1]، للشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ).

وأمَّا التفاسير؛ فقد ظهر البعد العقائدي في أهم تفسيرين متقدمين للأصوليين من الإمامية، وهما: «التبيان في تفسير القرآن»، للطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، و«مجمع البيان في تفسير القرآن»، لأبي علي الفضل الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)[2].

والأشكال التي ظهر فيها البعد العقائدي في هذه الكتب تتلخص في أمرين:

التفسير العقائدي، ومن أمثلته: ما يقوله الطبرسي في تفسير قوله -تعالىٰ-: «﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]: «أي: ليس الأمر علىٰ ما وصفوه، بل هو جواد فليس لذكر اليد هنا معنىٰ غير إفادة معنىٰ الجود، وإنَّما قال: يداه علىٰ التثنية مبالغة في معنىٰ الجود والإنعام؛ لأنَّ ذلك أبلغ فيه من أن يقول: بل يده مبسوطة، ويمكن أن يكون المراد باليد النعمة، ويكون الوجه في تثنية النعمة أنَّه أراد نعم الدنيا ونعم الآخرة؛ لأنَّ الكل وإن كانت نعم الله، فمن حيث اختص كل منهما بصفة تخالف صفة الأخرىٰ كأنهما جنسان، ويُمكن أن يكون تثنية النعمة أنَّه أريد النعم الظاهرة والباطنة . . . وقيل: إنَّ المراد باليدين القوة والقدرة عن الحسن ومعناه قوتاه بالثواب والعقاب مبسوطتان»[3].

والرد والمناقشة العقائدية، فقد أكثر كلٌّ منهما من الرد والمناقشة العقائدية، وقد سبق أن أوردنا ما يُشير إلىٰ هذا الاهتمام من مقدمات الكتابين، ومن أمثلة ذلك: نص الطبرسي في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، الذي يقول فيه: «وفيه دلالة علىٰ بطلان قول المجبرة أنَّ الله يريد القبائح؛ لأنَّه ﷻ نفىٰ عن نفسه محبة الفساد»[4].

(٤) التداخلات العقائدية في مدونة التفسير الإمامية (التأثير والتأثر):

في هذه الفقرة نبحث عن طبيعة التداخلات العقائدية الأخرىٰ التي دخلت علىٰ مدونة التفسير الشيعية، والتي يظهر فيها جانب التأثير والتأثر، ويمكن إجمال

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٧٣٤).

(٢) المصدر السابق: (٣/ ١١٥٤).

(٣) «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الطبرسي، (٢/ ١٤٧).

(٤) المصدر السابق، (١/ ١٧٣). وانظر أمثلة أخرىٰ عنده: (٢/ ٢٩٥)، (١/ ٢٧٠)، (١/ ٣٨٩)، (٤/ ١١٠).

الاتجاهات التي دخلت بشكل أو بآخر في تفاسير الشيعة علىٰ النحو التالي:

- **الشيعي/ الكلامي**: فقد دخلت المضامين الكلامية في مدونة التفسير الإمامية عبر المعتزلة، ومن أهم المدونات التي وصلتنا تحمل هذه المضامين: «**حقائق التأويل في متشابه التنزيل**»[1]، للشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ)، و«**التبيان في التفسير القرآن**»، للطوسي (ت: ٤٦٠هـ). و«**مجمع البيان في تفسير القرآن**»، لأبي علي الفضل الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)[2]، وقد أوردنا خلال البحث الكثير من الدلائل علىٰ تسلل هذه المضامين الكلامية إلىٰ المذهب الشيعي الإمامي.

واستمرت الكتابة علىٰ هذا المنهج حتىٰ العصور المتأخرة[3]، ومن الكتب التي سارت عليه: تفسير البهبهاني لعلي بن قطب الدين البهباني، وتفسير شبر لمحمد رضا بن محمد بن حسين (ت: ١٢٣٠هـ).

- **الشيعي/ السني**: بالرغم من التباين الشديد بين السنة والشيعة علىٰ المستوىٰ العقائدي؛ إلَّا أنَّ مدونة الشيعة الإمامية لم تسلم من تسلل بعض مضامين التفاسير السنية، وقد ظهر ذلك في تفسير الطوسي، فهو في تفسيره كثيرًا ما يورد تفاسير علماء الصحابة والتابعين في التفسير، بل إنَّه يُظهر من كلامه الثناء علىٰ تفسير بعض الصحابة والتابعين، كما في مقدمة تفسيره مع تصريحه بعدم جواز تقليد أحد من المفسرين، يقول في ذلك: «ولا ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها عن المراد تفصيلًا، أو يقلد أحدًا من المفسرين؛ إلَّا أن يكون التأويل مجمعًا عليه، فيجب اتباعه لمكان الإجماع؛ لأنَّ من المفسرين من حمدت طرائقه ومدحت مذاهبه كابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وغيرهم، ومنهم من ذمت مذاهبه كأبي صالح والسدي والكلبي وغيرهم هذا في الطبقة الأولىٰ، أمَّا المتأخرون؛ فكل واحد منهم نصر مذهبه وتأول أصله». ثم ينتهي بقاعدة عامة، فيقول: «ولا يجوز أن يقلد أحدًا منهم، بل ينبغي أن يرجع إلىٰ الأدلة الصحيحة: إمَّا العقلية، أو الشرعية، من إجماع عليه، أو نقل متواتر به عمن يجب اتباع قوله»[4].

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٧٣٤).

(٢) المصدر السابق: (٣/ ١١٥٤).

(٣) انظر: «التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية»، (ص/ ٣٨٨).

(٤) «التبيان»، للطوسي (٢/ ٦).

هذا الموقف من الطوسي أثار نقاشًا عند الشيعة الإمامية؛ إذ كيف يورد الطوسي روايات الصحابة وموقف الشيعة الإمامية منهم معروف؟! الأمر الذي جعل بعض علماء الشيعة -وهو الطباطبائي- يُفسِّر هذا الصنيع من الطوسي علىٰ أنَّه نوع من التقية، فيقول: «ثم لا يخفىٰ علىٰ المتأمل في كتاب **«التبيان»** أن طريقته فيه علىٰ نهاية المداراة والمماشاة مع المخالفين؛ فإنَّك تراه اقتصر في تفسير الآيات علىٰ نقل كلام الحسن وقتادة والضحاك والسدي وابن جريج والجبائي والزجاج وابن زيد وأمثالهم، ولم ينقل عن أحد من مفسري الإمامية ولم يذكر خبرًا عن أحد من الأئمة عليهم السلام إلَّا قليلًا في بعض المواضع لعله وافقه في نقله المخالفون، بل عدَّ الأولين في الطبقة الأولىٰ من المفسرين الذين حمدت طرائقهم ومدحت مذاهبهم، وهو بمكان من الغرابة لو لم يكن علىٰ وجه المماشاة، فمن المحتمل أن يكون هذا القول منه فيه علىٰ نحو ذلك»[1].

وهذا النقل السابق تسلل من بعد ذلك إلىٰ التفسير الآخر وهو تفسير الطبرسي، فأوقعه في أوهام حول مرويات آل البيت نبَّه عليها بعض الباحثين، فالطبرسي يعتمد في تفسيره علىٰ كتاب شيخه الطوسي، والأخير ينقل كثيرًا عن أبي جعفر -ويقصد به الطبري المفسر المعروف-، فتوهم الطبرسي أن المقصود بأبي جعفر هو محمد الباقر، فأصبح ينقل كلام ابن جرير الطبري علىٰ أنَّه كلام لمحمد الباقر، وامتد هذا النقل عمن ينقل عن الطبرسي كصاحب تفسير **«نور الثقلين»**، و**«تفسير الميزان»**، للطباطبائي، ممَّا جعله محل انتقاد شديد عند بعض الشيعة الإمامية، حتىٰ ألف أحد علماء الشيعة المعاصرين كتابًا بالفارسية اسمه: **«الأحاديث الخيالية، أو الموهومة في مجمع البيان»**[2].

- **الشيعي/ الصوفي**: من الاتجاهات العقائدية التي دخلت علىٰ المدونة الشيعية، الاتجاه الصوفي، فظهرت في التيار الشيعي كتابات لبعض الشيعة الذين انتموا إلىٰ التيار الصوفي، ومن أشهرها: **«تفسير المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم»**، حيدر الآملي (ت: ٧٨٢هـ تقريبًا)، وهو مخطوط، وقد أُجريت

---

(١) «فصل الخطاب»، (ص/ ١٧)، عن كتاب «مسألة التقريب بين السنة والشيعة»، (٢/ ٢٤٥).

(٢) انظر: «نظرية السنة في الفكر الإمامي»، لحيدر حب الله، (ص/ ٥٢٨). المصدر السابق: (ص/ ٥٩٠).

حوله بعض الدراسات التي تكشف عن المضامين الصوفية فيه، وهي مضامين - بحسب ما تنقله هذه الدراسة- تقترب إلىٰ حد كبير من رؤية ابن عربي في التفسير[1].

ومن التفاسير التي حضر فيها البعد الصوفي كتاب التفسير العرفاني[2].

- **الشيعي/ الفلسفي**: فمن الاتجاهات التي كان لها أثرها في مدونة التفسير الشيعية؛ الاتجاه الفلسفي، وقد ظهر ذلك في مرحلة متأخرة من مراحل التدوين عند الإمامية، ومن أشهر التفاسير التي وصلتنا ممَّا حضرت فيها المضامين الفلسفية نظرًا لطبيعة منهج مؤلفيها: تفسير صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠)، و«تفسير الميزان»، للطباطبائي (ت: ١٤٠٠هـ)، وقد كتب الكثير حول البعد الفلسفي في هذين التفسيرين.

---

(١) انظر: «العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية»، لحيدر الآملي لخنجر علي حمية، (ص/ ٤٤، ٤٥، ٧٩، ١٢٤)، و«نقد منهج التفسير والمفسرين المقارن»، لسالم لصفار، (ص/ ٤٠٦).

(٢) انظر: «التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية»، (ص/ ٣٨٧).

ثَانِيًا: الْحُضُورُ العقائديُّ في مدونةِ التفسيرِ الإسماعيليَّةِ

(١) نظرة إجمالية في طبيعة تدوين التفسير عند الإسماعيلية:

ثمة خصوصية عند البحث في مدونة التفسير الإسماعيلية لا نكاد نجدها في غيرها من الطوائف، وهو: الطابع السري الذي يحكم تداول التراث الإسماعيلي، وهذا الطابع يُمثل إحدىٰ النظريات المهمة في الفكر الإسماعيلي، وسيكون له كبير الأثر علىٰ طبيعة معرفة إنتاجهم في نواحي متعددة ومنها: إنتاج التفسير، وهو ما يؤكد أنَّ التفسير الذي قدمه محمد حسين الذهبي في كتابه «التفسير والمفسرون» حول سبب عدم وجود تفاسير للإسماعيلية ليس كافيًا، حيث يقول: «ولم نسمع واحدًا منهم كتب تفسيرًا جامعًا للقرآن كله سورة سورة، وآية آية ... ولعلَّ السر في ذلك: أنَّهم لم يستطيعوا أن يتماشوا بعقائدهم مع القرآن آية آية، ولو حاولوا ذلك لاصطدموا بعقبات وصعاب لا يستطيعون تذليلها، ولا يقدرون علىٰ التخلص منها، وكل الذي وجدناه لهم في تفسير القرآن -أو تأويله علىٰ الأصح- إنَّما هو نصوص متفرقة في بطون الكتب»[١].

فهو يُرجع السبب لعدم إمكانية التوفيق بين مقولاتهم العقائدية وبين القرآن، وهذا سبب يمكن أن يُفسر بعض الظاهرة، فهو يُؤدِّي ولا شكَّ لقلة الإنتاج وليس لانعدامه. ولكن لا يُمكن اعتباره السبب الوحيد الذي يفسرها؛ لأنَّ الصوفية استطاعوا تأويل جميع القرآن تأويلًا إشاريًّا بعيدًا عن معناه الظاهري، كما حصل مع القشيري، متجاوزًا جميع تلك العقبات.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع السري لتداول هذا الإنتاج؛ فهو سبب يُضاف للأسباب التي تفسر لنا ذلك، فالطبيعة السرية لكتابات الإسماعيلية من دون شكٍّ أدَّت

---

(١) انظر: «التفسير والمفسرون»، (٢/ ٢٦٠).

إلىٰ ضعف حضور مدونة الإسماعيلية وانتشارها وتأثيرها، حتىٰ إن مصطفىٰ غالب -أحد أهم الذين اعتنوا بنشر تراث الإسماعيلية- يذكر في مقدمة نشره لكتاب «الكشف» المخاطر التي تعرض لها وهو ينشر هذا التراث الذي اعتمد علىٰ السرية، فيقول: «المواضيع الخطيرة التي عالجناها في كتبنا السابقة بحذر شديد قد سببت لنا متاعب جمة، كادت تودي بنا إلىٰ التهلكة وتقودنا إلىٰ دار الآخرة غير مأسوف علينا كزنادقة مارقين يكشفون المستور، وينشرون المحظور»[1].

ويحكي كذلك في مقدمة هذا الكتاب السبب الداعي لنشره مع علمه بتحقيق شتروطمن، فيقول: «في (عام ١٩٥٨ م) تلقيت رسالة من الصديق المستشرق الألماني المرحوم الدكتور شتروطمن يعلمني فيها بأنَّه كان قد حقق منذ (عام ١٩٣٩ م) . . . كتاب «الكشف» . . . لكن الداعي المطلق لطائفة البهرة المستعلية طاهر سيف الدين احتج لدىٰ السلطات المسؤولة في الهند، وطلب مصادرة النسخ قبل خروجها من المطبعة؛ لذلك اقترح عليَّ إعادة تحقيق الكتاب ونشره . . .»[2].

ويُمكن أن نضيف لتلك الأسباب ما يلي:

- قلة علماء الإسماعيلية، الأمر الذي يعني بالضرورة قلة إنتاجهم.

- كما أنَّ الإسماعيلية وما جانسها من طوائف الباطنية لم يكن لهم قبول بين عموم طوائف المسلمين، ولذلك ظلَّت فرقًا هامشية، وهذا سيؤدي إلىٰ ضعف حضورهم وانتشارهم وتمددهم بين الناس.

- ولم يكن لهم -أيضًا- اهتمام بالتأليف في علوم الشريعة عمومًا -والتفسير من ضمنها-، وهذا واضح لمن عاين مجموع مؤلفاتهم، فلا غرابة أن يكون التفسير من ضمن هذه المؤلفات، بل كانت عنايتهم في أكثر الأحيان في تقرير عقائدهم الخاصة دون غيرها من العلوم.

وبالرغم من كل ذلك؛ فقد وجدت لهم بعض الكتب التفسيرية، كما ذُكرت عناوين لبعض الكتب الإسماعيلية تحمل بُعدًا تفسيريًا، ولأنَّه لم يصل منها شيء؛ فإنَّنا

(١) «الكشف» (ص/ ١٣).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٩).

لا نستطيع الجزم بمضامين تلك الكتب: هل هي كتب تفسير تحمل بُعدًا عقائديًا أم إنَّها كتب عقائدية تتضمن تأويلات قرآنية؟!

ومن أقدم الكتب التي ذُكرت لهم: كتاب «**الإصلاح في التأويل**»، لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (ت: بعد ٣٢٢هـ)[١].

ولأبي حنيفة القاضي النعمان (ت: ٣٦٣هـ) كتاب اسمه: «**حدود المعرفة في تفسير القرآن والتنبيه علىٰ التأويل**»[٢]. وذكر الداودي في «**طبقات المفسرين**» له كتابًا بعنوان: «**تأويل القرآن**»، وقال: «وفيه تحريف كثير»[٣]، كما أنَّه له كتاب «**تأويل الدعائم**».

وللنصيرية كتاب بعنوان: «**التأويل في مشكل التنزيل**»، لأبي شعيب محمد بن نصير النميري البصري (ت: ٢٧٠هـ)[٤]. وهم يدخلون في الإسماعيلية في بعض الموارد، كما يذهب إليه عدد من كتاب المقالات، لكنَّنا لا نستطيع الجزم بمضمون الكتاب لعدم وجوده.

أمَّا أقدم الكتب الإسماعيلية المنشورة التي كان قصد مؤلفيها التفسير بشكل أساسي فهما: كتاب «**الكشف**»، لجعفر بن منصور اليمن (ت: ٣٤٧هـ)[٥]. وكتاب «**مزاج التسنيم**»، لإسماعيل بن هبة الله الإسماعيلي (ت: ق ٥هـ)[٦].

(٢) طبيعة الحضور العقائدي في التدوين:

يُمكن أن نتتبع الحضور العقائدي من خلال أقدم ما وصلنا من كتبهم التي قصدت التفسير، وهما:

(أ) كتاب «الكشف» لجعفر بن منصور اليمن (ت: ٣٤٧هـ)[٧]. وهو عبارة عن

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم» (١/ ٥٦).

(٢) انظر: «مذاهب الإسلاميين»، لبدوي، (ص/ ٩٤٨).

(٣) «طبقات التفسير الداودي»، (٢/ ٣٤٦).

(٤) انظر: «مذاهب الإسلاميين»، لبدوي، (ص/ ١١٧٣).

(٥) المصدر السابق، (ص/ ٩٥٥).

(٦) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١١٩٠).

(٧) انظر: «مذاهب الإسلاميين»، لبدوي، (ص/ ٩٥٥).

تأويلات لمجموعة من الآيات أغلبها في موضوع الإمامة، وللمؤلف كتابات أخرىٰ في التفسير مثل: رسالة في تفسير سورة النساء، لا زالت تعيش في سرية تامة، كما يشير لذلك مصطفىٰ غالب[1].

وطبيعة البُعد العقائدي في كتاب (الكشف) يظهر في عدة أمور:

- **طبيعة الموضوعات العقائدية**، فقد اشتمل الكتاب علىٰ ست رسائل كلها عبارة عن تأويلات لعدد من الآيات، وكانت موضوعات التأويلات: وصية علي ﷺ وإمامته والطعن علىٰ مخالفيه، وإمامة الستة من ولده، وظهور الإمام السابع وهو المهدي القائم، ثم ذات الله وصفاته، وأسرار الحروف، والمعنىٰ الباطن لأحكام الشرع.

- **منهجية التفسير الباطني**، فقد انطلق في تفسيره من اعتماد المنهج الباطني، فتجده علىٰ سبيل المثال يقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلۡكَعۡبَةَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ قِيَٰمٗا لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٢٨]: «يعني الكعبة أنَّه جعلها قيامًا للناس، فمعنىٰ هذا أنَّه جعل الحجة قائمًا بالشريعة، يشير إلىٰ الناطق صلوات الله عليه، وقال ﴿ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ﴾، يعني: الصامت؛ فإنَّ الناطق يكون إمامًا صامتًا قبل أن يكون إمامًا ناطقًا»[2].

- **اشتراطات التفسير الإسماعيلية**، فيشترط تبعًا لتعاليم الإسماعيلية الكتمان وعدم التصريح بهذه التفاسير، ويتوعد من يقوم بنشر ذلك علىٰ من لا يستحق، فيقول: «وإنِّي آخذ عليك عهد الله وميثاقه، وأشد ما أخذ الله علىٰ أنبيائه ورسله دائمًا من عهد مؤكد، وميثاق مشدَّد، وأحرم عليك ما حرَّم الله علىٰ أنبيائه ورسله وأبوابه وحججه . . . أن تذيعه، ولا يقرأه غيرك ولا تلفظ به لأحد ولد آدم فطرة الله التي فطر الناس عليها ولا تكتبه لأحد إلَّا لمستحق مؤمن محق، فإن تعديت وفعلت غير الذي آمرك به وأذعته فقد برئ الله منك ورسوله ووصيه، وسلَّط عليك سيف الحق ينفذ فيك حكمه ولو كره المشركون»[3].

---

(١) مقدمة مصطفىٰ غالب لكتاب «الكشف»، (ص/ ١٣).

(٢) «الكشف»، جعفر اليمن، (ص/ ٩٩).

(٣) المصدر السابق: (ص/ ٣).

ثم إنَّه بعد ذلك يأخذ في تأصيل مبدأ الإسرار وعدم الإشهار لهذه التفاسير، فيقول: «فإنَّه جاء في الخبر عن الأولياء، والأولياء عن الأوصياء، والأوصياء عن الدعاة، والدعاة عن النقباء، والنقباء عن النجباء، والنجباء عن الأبواب، والأبواب عن الحجج، أنَّهم قالوا: قولوا لأهل الولاية «اكتموا سرَّنا وأطيعوا أمرنا، ولا تدفعوا قولنا نجعلكم الصفوة من الخلق»[1].

- **الرموز السرية**: فاستعمل المؤلف أسلوب الكتابة السرية التي يستخدمها الإسماعيلية في الإشارة إلىٰ خصومهم ويخفون خلفها معاني من اللعن والتهديد العنيف، ومنها ما في هذا النص:

وقد وضع الناشر شتروطمان في مقدمة نشر الكتاب فصلًا عن الكتابة السرية، وعن المنهجية التي اتخذها في فك شفرة هذه الكلمات من خلال بعض تعليقات الناسخين وبعض المخطوطات الأخرىٰ، وكذلك فعل مصطفىٰ غالب في تحقيقه الآخر للكتاب.

(ب) كتاب مزاج التسنيم لإسماعيل بن هبة الله الإسماعيلي (ت: ق ٥هـ)[2].

وتكمن أهمية هذا الكتاب في أنه قد يكون الكتاب الوحيد الذي يتضمن تفسير مجموعة أجزاء من القرآن آية آية -كما كان يريد الذهبي-، فقد تضمن تفسيرًا لعشرة أجزاء من القرآن، ولعله كان كاملًا، لكن الذي وصل إلينا منه هذه الأجزاء، وقد نشره شتروطمان.

وهو يفتتح كل سورة بالإشارة إلىٰ معنىٰ الأسرار الإسماعيلية من مثل قوله: «حقائق سورة الحجر وإيضاح بعض سرها المنير نوره في صورة كل ألمعي مستبصر»[3].

ويختتم كل قسم من الكتاب بنحو ذلك المعنىٰ من مثل قوله: «فافهموا معشر المؤمنين ما كشف لكم من السر المكنون واشكروا عليه داعيكم البدري والعلمي أعلىٰ الله شريف قدسيهما في عليين»[4].

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٣).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١١٩٠).

(٣) «مزاج التسنيم»، (ص/ ١٠٥).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١١٤).

وطبيعة الحضور العقائدي في الكتاب كالتالي:

- التفسير الباطني: فالمعنىٰ المحوري الذي لا يكاد يخرج عنه تفسيره هو تشريع الدعوة الإسماعيلية حول الأئمة والولاية من خلال التفسير الباطني للآيات، مثل قوله: «﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ﴾، يعني: استوفىٰ كمال المراتب، ﴿ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا﴾، يعني: في الدعوة الظاهرة والتسليم لصورها إلىٰ صاحبها باب الظاهر (وعلمًا) يعني: في الدعوة الباطنة وتسلّم صورها لتجتمع بذاته، ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، يعني: بترافع الترتب لهم . . .»[1].

ومثل تفسيره لقوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾، فقال: «يعني: دلائل علىٰ وجوب ولاية صاحب ذلك الدور وما يوسم بها إلَّا من ذهن لها وسمع في حال الإجابة، ﴿وَإِنَّهَا﴾ يعني: الدعوة الهادية، ﴿لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ﴾، يعني: بتقاطر أربابها من حجاب ومحتجب»[2].

وعلىٰ هذا النسق جرىٰ المؤلف في عموم تفسيره.

- الرموز السرية: فالمؤلف استخدم لغة الرموز التي سبق أن أشرنا إليها في كتاب «الكشف»، وهي تحيل إلىٰ معنىٰ خفي لا يريد المفسر الإسماعيلي لأي أحد أن يطلع عليه.

---

(١) المصدر السابق، (ص/ ٦٣).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٠٩).

ثَالِثًا: الْحُضُورُ العقائديُّ فِي مدونةِ التفسيرِ الصوفيَّةِ

(١) نظرة إجمالية في طبيعة تدوين التفسير عند الصوفية:

إلىٰ حدود القرن الثالث لم يظهر من الكتب المنسوبة للصوفية شيء في التفسير، ومن أسباب ذلك أنَّ التصوف في هذه المرحلة كان يميل إلىٰ الانشغال بالتعبد أكثر من الانشغال بالعلم والمعرفة.

ومع بداية القرن الثالث -والذي بدأ يظهر فيه التصوف بشكله النظري- ظهرت بعض الكتب التي تُنسب إلىٰ متصوفة ذلك الوقت، ومن أقدم من ذُكرت لهم كتب في التفسير: التستري (ت: ٢٠٠هـ)، والحلاج (ت: ٣٠٩هـ)، وقد طبع لهما كتابان يحملان عنوان التفسير، ويترجح من واقع الكتابين أنَّهما ليسا من تأليفهما، **فتفسير التستري**: هو عبارة عن مجموع من أقواله[١]، وليس من تأليفه الخاص؛ ولذلك فإنَّ جامعه يورد في أثنائه مجموعة الأسئلة التي سئلها سهل[٢]، وينقل كذلك أخبارًا عن سهل وعن حياته[٣]. وأحداثًا وقعت بعد وفاة سهل بسنين[٤]، ويشرح بعض أقواله[٥].

والأمر كذلك بخصوص تفسير الحلاج: فالمطبوع إنَّما هو كتاب جُمعت فيه أقوال الحلاج في التفسير، ولذلك يورد جامعه سؤالات للحلاج وأنَّه سئل عن كذا فأجاب بكذا[٦]، وينقل كذلك بعض أخبار الحلاج[٧].

---

(١) انظر: «الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (٢/ ١٠١٧).

(٢) «تفسير التستري»، (ص/ ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١).

(٣) المصدر السابق: (ص/ ٨٨، ١٦٢، ١٧٠، ٢١٢).

(٤) المصدر السابق: (ص/ ٥٩).

(٥) المصدر السابق: (ص/ ١٦).

(٦) «تفسير الحلاج»، (ص/ ٣٧، ٥٥، ٥٨).

(٧) المصدر السابق: (ص/ ٢٨، ٥٤).

لكن هذا لا يلزم منه أنَّ الحلاج لم يكتب في التفسير في واقع الأمر، فقد ذُكر له في كتب التراجم تأليف في التفسير، وذُكر له تفسير سورة الخلاص، وتفسير الذاريات، وتفسير النجم[1].

والحديث عن مدونة التفسير عند الصوفية يعترضه إشكالان أساسيان وهما:

الأول: أن التصوف دخل في أكثر الطوائف الإسلامية، **والثاني** أنَّه ليس كل من نُسب إلىٰ التصوف استعمل التفسير الصوفي، فذكر عالم ما ضمن الصوفية لا يكفي بمجرده في جعل تفسيره من التفاسير التي استعملت الطريقة الصوفية في التأويل، وهو ما ينبغي ملاحظته في مسرد الأسماء التالية ممَّن لم تصلنا تفاسيرهم.

ومن تفاسير المذكورة: «شفاء القلوب تفسير القرآن العظيم»، لأبي طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ)[2]، و«الحقائق في التفسير»، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت: ٤١٢هـ)، و«لطائف الإشارات»، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن الشافعي القشيري (ت: ٤٦٥هـ)[3]، وقد ذُكِر له تفسير آخر اسمه: «التيسير في التفسير»، ولا يُعرف عنه شيء[4]، وتفسير نجم الدين الكبرىٰ الصوفي (ت: ٦١٨هـ). وتفسير «الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل»، لابن عربي (ت: ٦٣٨هـ). وكتاب «تفسير التأويلات النجمية»[5]، لنجم الدين داية (ت: ٦٥٤هـ)، وكتاب «عرائس البيان في حقائق القرآن»[6]، لأبي محمد الشيرازي (ت: ٦٠٦هـ)[7]، وهو مطبوع في حاشية علىٰ التفسير المنسوب لابن عربي، وكتاب «بغية البيان في تفسير

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٣٢٨)، (٢/ ١٠٨٧، ١٠٩٧).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٩٦٠).

(٣) المصدر السابق، (٣/ ١١٢٨).

(٤) المصدر السابق: (١/ ٥٨٨).

(٥) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم» (١/ ١٠٥، ١٤٠)، و«التفسير والمفسرون»، للذهبي، (٢/ ٢٧٦).

(٦) المصدر السابق، (٣/ ١١٢٩).

(٧) هو: روزبهان بقلي الفسوي، أبو محمد، من فسا، صوفي متفلسف، من مصنفاته: «كتاب الأنوار في كشف الأسرار»، و«عرائس البيان»، وغيرها. ينظر: «طبقات المفسرين»، للأدنهوي، (ص/ ٢١٥)، و«الأعلام»، (٣/ ٣٥).

القرآن»، لعمر بن محمد أبي حفص شهاب الدين السهروردي الشافعي (ت: ٦٣٢)[١]، وكتاب «فتح المنان في تفسير القرآن»، لمحمود بن مسعود الشيرزاي (ت: ٧١٠هـ)[٢]، و«تبصير الرحمن وتيسير المنان ببعض ما يشير إلىٰ إعجاز القرآن»، لعلي بن أحمد المهائمي الهندي (ت: ٨٣٥هـ)[٣]. ولمحمد بن يوسف الدهلوي (ت: ٨٢٥هـ)، تفسير علىٰ لسان أهل التصوف.

ويلاحظ أنَّ الاتجاه الصوفي من أكثر الاتجاهات التي كثُر فيها الاقتصار علىٰ تفسير آيات معينة أو سور معينة دون التعرض لباقي القرآن بالتفسير.

(٢) الدوافع العقائدية للتدوين:

حضرت الدوافع العقائدية للتدوين في أوائل التفاسير التي وصلتنا للصوفية، وذلك في تفسير «الحقائق في التفسير»، لأبي عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢هـ)، فقد أبان في مقدمته عن السبب العقائدي الذي دفعه إلىٰ تأليفه، فقال: «ولمَّا رأيت المتوسمين بالعلوم الظواهر، وصنفوا في أنواع فرائد القرآن، من قراءات وتفسير ومشكلات وأحكام وإعراب ولغة ومجمل ومفسر وناسخ ومنسوخ ولم يشغل أحدٌ منهم بجمع فهم خطابه علىٰ لسان الحقيقة . . . وكنت قد سمعت منهم في ذلك حروفًا استحسنتها، أحببت أن أضم ذلك إلىٰ مقالتهم، وأضم أقوال المشايخ أهل الحقيقة إلىٰ ذلك»[٤].

فهو يذكر أن سبب تأليفه لهذا التفسير، هو انشغال جمع من المفسرين بعلوم الظاهر علىٰ حساب الحقائق، فدفعته هذه الحمية العقائدية إلىٰ نصرة علوم أهل الحقائق وجمع كلامهم وجعلها في تفسير واحد.

والأمر كذلك في تفسير القشيري (ت: ٤٦٥هـ)، فقد بيَّن في مقدمة تفسيره «لطائف

---

(١) «طبقات المفسرين»، للداودي (٢/ ١٠)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ١٢٠).

(٢) هو: محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي، صوفي متأثر بالفلسفة، وهو أحد تلاميذ نصير الدين الطوسي، وقد كان معظمًا عند ملوك التتر، تُوفي سنة (٧١٠هـ). ينظر: «طبقات الشافعية»، للإسنوي، (٢/ ١٢٠) و«الأعلام»، للزركلي (٧/ ١٨٧)، و«الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (٣/ ٢٦٣٤).

(٣) «طبقات المفسرين»، للأدنوي، (ص/ ٤٢٧)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ١٤٢).

(٤) «حقائق التفسير»، (١/ ١٩، ٢٠).

الإشارات»، أنَّه قَصَد من تأليفه: «ذكر طرف من إشارات القرآن علىٰ لسان أهل المعرفة»[1].

(٣) طبيعة الحضور العقائدي في التدوين:

تنوعت طبيعة حضور البعد العقائدي في كتب الصوفية بتنوع مناهج الكتب فيها، والتي تنحصر في صنفين:

الصنف الأول: التفسير الصوفي الروائي: وأقدم تفسير وصلنا للصوفية من هذا الصنف -وربما هو الوحيد الذي سلك هذا المنهج-: «**الحقائق في التفسير**»، لأبي عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢هـ)، وقد اعتمد في تفسيره علىٰ مجرد الرواية عن أئمة الصوفية.

ويُمكن أن نلاحظ البعد العقائدي لديه في أمور أهمها:

- **تسمية التفسير «حقائق التفسير»**: حيث تحيل هذه التسمية إلىٰ استعمال مصطلح الحقيقة، الذي يعتبر أحد المصطلحات ذات الدلالة المهمة في الفكر الصوفي.

- **اختيار المرويات**: وهذا ظاهر في اختيار السلمي للمرويات التي ذكرها في تفسيره، فأغلب هذه المرويات هي ممَّن ينسبهم إلىٰ الطريقة الصوفية، وهو مقصد المؤلف حيث يقول: «أحببت أن أضم ذلك إلىٰ مقالتهم، وأضم أقوال المشايخ أهل الحقيقة إلىٰ ذلك»[2]. ومن أمثلة ذلك: نقله في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ [مريم: ٣١]: «قال ابن عطاء: نفعًا للناس كافًّا للأذىٰ. قال الجنيد: مباركًا علىٰ من صحبني وتبعني أن أولِّيه علىٰ الإعراض عن الدنيا والإقبال علىٰ الآخرة. قال سهل: أمر بالمعروف ونهىٰ عن المنكر، وأرشد الضال، ونصر المظلوم، وأغاث الملهوف»[3].

والملاحظ فيما نقله من مروياته أنَّها عن مشايخ الصوفية، وهكذا طريقته في غالب تفسيره.

---

(١) «تفسير القشيري»، (١/هـ المقدمة).

(٢) «حقائق التفسير»، (١/ ١٩، ٢٠).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٢٥٠).

الصنف الثاني: كتب التفسير الصوفي غير الروائي: وأقدم التفاسير التي وصلتنا في ذلك: تفسير القشيري (ت: ٤٦٥هـ)، وحضور البعد العقائدي في كتابه يمكن ملاحظته من عدة جهات:

- **تفسير الآيات علىٰ الطريقة الإشارية**: ويظهر ذلك في عموم تناول التفسير، ومن أمثلته: ما ذكره القشيري في قوله -تعالىٰ-: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]: «الإشارة منه إلىٰ وقتٍ يغلب علىٰ قلبك التعطشُ إلىٰ شيء من إقباله أو وصاله، فَتُقْسِمُ عليه بجماله أو جلاله أن يرزقَك شظيةً من إقباله، فكذلك في شريعة الرضا نوعٌ من اليمين، فيعفو عنك رحمةً عليك لضعف حالك . . . ومِنَ اللَّغْوِ في اليمين -عندهم- ما يجري علىٰ لسانهم في حال غلبات الوجْد من تجريد العهد وتأكيد العقد . . . وكما أنَّ الكفَّارة الشرعيةَ إمَّا عِتْق أو إطعامٌ وإما كسوةٌ؛ فإن لم تستطع فصيام ثلاثة أيام: فكفَّارتهم -علىٰ موجب الإشارة- إمَّا بذل الروح بحكم الوَجْدِ، أو بذل القلب بصحة القصد، أو بذل النفس بدوام الجهد، فإن عجزتَ فإمساكٌ وصيامٌ عن المناهي والزواجر»[1].

- **ظهور الأثر الكلامي في تفسيره**: بالرغم من الطابع الصوفي الذي خرج به الكتاب؛ إلَّا أنَّ القشيري لم ينفك عن الميل الكلامي في تفسيره أثناء تأويله لبعض الصفات وغيرها، ومن أمثلة ذلك: ما ذكره القشيري في قوله -تعالىٰ-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]: «أي: بل قدرته بالغة ومشيئته نافذة، ونعمته سابغة، وإرادته ماضية»[2]، وتأويله اليد بالقدرة جارٍ علىٰ تفسير الأشاعرة.

(٤) التداخلات العقائدية في مدونة التفسير الصوفية (التأثير والتأثر):

يُمكن تقسيم حضور اتجاهات العقائد في كتب تفسير الصوفية إلىٰ قسمين:

- **الحضور الصوفي المجرد**: وقد كان هذا في مثل تفسير السلمي (ت: ٤١٢هـ)، **«الحقائق في التفسير»**، الذي لم يخلط فيها الراوية عن أئمة الصوفية في تفسيره بشيء آخر.

---

(١) «تفسير القشيري»، (١/ ١٣١).

(٢) المصدر السابق، (١/ ١٢٣).

- **الحضور الصوفي مع غيره من الاتجاهات**: يُعتبر التصوف أحد المذاهب التي دخلت علىٰ عموم الطوائف الإسلامية، كما سبقت الإشارة إليه، فكثيرًا ما تداخل مع غيره، وهذا ما ألقىٰ بظلاله علىٰ مدونة التفسير عند الصوفية، خصوصًا تلك التي تعتمد علىٰ رأي المفسر، وليس علىٰ راويته، كما سبق في تفسير السلمي، **ويُمكن إجمال المذاهب التي تداخلت مع التصوف في مدونة التفسير في التالي**:

- **الصوفي/ الفلسفي**: ربط التصوف بالفلسفة محل نقاش طويل، فحيث يذهب البعض إلىٰ أنَّ دخول الفلسفة في التصوف لم يقع إلَّا متأخرًا، مقررين أنَّه «لم يكن فيهم أحد علىٰ مذهب الفلاسفة، وإنَّما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين»[1] = يذهب البعض الآخر إلىٰ ربط عموم فكرة التصوف بالفلسفة.

وبعيدًا عن هذا الجدل؛ فالذي يهمنا هنا هو التفاسير الصوفية التي ظهر فيها الطرح الفلسفي، ولأنَّ الكثير من تلك الكتب لم تصلنا، فلا نستطيع الجزم بوجود المضامين الفلسفية داخلها من عدمه، وإن كان أصحابها قد تأثروا في عموم فكرهم الصوفي ببعض المفاهيم الفلسفية، كما يُذكر -مثلًا- عن الحلاج (ت: ٣٠٩هـ)، والذي لم نقف علىٰ تفسيره لنؤكد ذلك أو ننفيه.

والأمر نفسه مع نجم الدين الكبرىٰ الصوفي (ت: ٦١٨هـ)[2]، فقد ذُكر له تفسير لم يصلنا، وذكر الذهبي أنَّ «في كلامه شيء من تصوف الحكماء»[3]، ونقل الصفدي عن أحد مشايخه «أنَّه رأىٰ له كلامًا فيه شيء من لوازم الاتحاد»، ثم أعقب ذلك بقوله: «وهو -إن شاء الله- سالم من ذلك»[4].

وكذلك ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ) مذكور له كتاب «**الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل**»، ويُذكر أنَّه في أربعة وستين مجلدًا وصل فيه إلىٰ آية (٦٥) من سورة الكهف،

---

(١) «الصفدية»، (ص/ ٢٦٧).

(٢) هو: أحمد بن عمر بن محمد الزاهد، صوفي شافعي، شيخ خوارزم، صاحب حديث ومعرفة بالسنة، تُوفي سنة (ت: ٦١٨هـ). ينظر: «سير أعلام النبلاء»، (٢٢/ ١١١)، و«طبقات المفسرين»، للداودي، (١/ ٥٩).

(٣) «سير أعلام النبلاء»، (٢٢/ ١١٣).

(٤) «الوافي بالوفيات»، للصفدي، (٧/ ٢٦٣).

وله «تفسير إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن» يُذكر في وصفه أنه سار علىٰ التفسير بالظاهر[1]. ولا يُعرف عن وجودهما شيء، أمَّا التفسير المطبوع المنسوب لابن عربي فليس من تأليفه[2]، وإن كانت تفسيرات ابن عربي مبثوثة في كتبه، لكن البحث هنا في خصوص مدونة التفسير.

وممَّن يندرج في هذا السياق: نجم الدين داية (ت: ٦٥٤هـ) له تفسير التأويلات النجمية[3]، وعمر بن محمد أبو حفص شهاب الدين السهروردي الشافعي (ت: ٦٣٢هـ) له كتاب «بغية البيان في تفسير القرآن»، ومحمود بن مسعود الشيرزاي (ت: ٧١٠هـ) له كتاب «فتح المنان في تفسير القرآن»، وله أيضًا مشكلات التفاسير وهو متأثر بابن عربي.

وكتاب «عرائس البيان في حقائق القرآن»[4]، لأبي محمد الشيرازي (ت: ٦٠٦هـ)، وهو مطبوع، وهو حاشية علىٰ التفسير المنسوب لابن عربي.

الصوفي/ الكلامي: متصوفة الأشاعرة هم من أوائل من أدخل الآراء الصوفية في تفاسير المتكلمين أو العكس أي: أدخلوا آراء المتكلمين في تفاسير الصوفية، وهذا ناشئ من أن الأشاعرة هم من أوائل من مزج بين الكلام والتصوف، والكلام لم يدخل علىٰ متقدمي الصوفية، وإنَّما دخل علىٰ الطبقات المتأخرة، وهذا ما جعل ابن تيمية يقول: «وكذلك عامة المشايخ الذين سمَّاهم أبو القاسم في رسالته لا يُعرف عن شيخ منهم أنَّه كان ينصر طريقة الكلابية والأشعرية، التي نصرها أبو القاسم، بل المحفوظ عنهم خلافها»[5]، ويقول: «والمشايخ لا يشيرون إلىٰ الطريق التي سلكها المتكلمون من الاستدلال بالأجسام والأعراض وما يدخل في ذلك، بل هم منكرون؛ لذلك كما ذكره أبو عبد الرحمن السلمي»[6].

---

(١) المصدر السابق: (١/ ٩٨)، وانظر: «المفسرون في المغرب»، للدكتور محمد طرهوني (٢/ ٨٥٨)، وهو مخطوط، منه نسخة في الجامعة الإسلامية.

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٨٨)، (٢/ ٦٠٧).

(٣) المصدر السابق، (١/ ١٠٥، ١٤٠)، و«التفسير والمفسرون»، للذهبي، (٢/ ٢٧٦).

(٤) المصدر السابق، (٣/ ١١٢٩).

(٥) «الاستقامة»، (١/ ٨٤، ٩٤).

(٦) المصدر السابق: (١/ ٩٤).

وهناك ثلاثة مذاهب كلامية لم يدخل إليها التصوف بشكل ظاهر الأمر الذي سينعكس علىٰ كتابتهم في التفسير، وهم: المعتزلة والزيدية والإباضية: فلم أجد لهم كتبًا في التفسير تأثرت بالتصوف.

ويُمكن تصنيف طبيعة العلاقة بين التصوف والكلام في كتب التفسير إلىٰ صنفين:

الأول: من أدخل آراء المتكلمين في تفسير الصوفية: والمقصود بهم: من سلك الطريقة الصوفية وتضمن تفسيره آراء كلامية، وأقدم من يُعبِّر عن ذلك القشيري (ت: ٤٦٥هـ) في «لطائف الإشارات»[١]، فقد تضمن تفسيره مجموعة من آراء الأشاعرة حول الصفات ونحوها، بالرغم من أن منهج التفسير الأساسي هو السير علىٰ الطريقة الإشارية الصوفية.

الثاني: من أدخل آراء الصوفية في تفاسير المتكلمين: والمقصود بهم: من أدخل آراء الصوفية في تفسيره الكلامي من دون أن يأخذ كتابه طابعًا صوفيًا، ومن أقدم الكتب التي وصلتنا تعكس هذا النموذج: «**الكشف والبيان عن تفسير القرآن**»[٢]، لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري (ت: ٤٢٧هـ). فقد بيَّن في مقدمة تفسيره أنَّه قرأ كتاب حقائق التفسير علىٰ مؤلفه، فقال: «وكتاب: «**حقائق التفسير علىٰ لسان أهل الإشارة**» قرأته علىٰ مصنفه أبي عبد الرحمن محمد بن الحسن السلمي فأقرَّ لي به»[٣]، ولمَّا ذكر العلوم التي سيتضمنها كتابه كان منها: «**الحكم والإشارات**»[٤].

ومن الكتب التي سارت علىٰ هذه الطريقة: «**تفسير الجواهر الحسان**» للثعالبي (ت: ٨٧٥هـ).

والأمر كذلك بالنسبة إلىٰ الماتريدية، فمن أقدم من نُسب له تفسير من الماتريدية الذين دخل عليهم التصوف: أكمل الدين البابرتي (ت: ٧٨٦هـ)[٥] له كتاب «تفسير

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١١٢٨).

(٢) انظر المصدر السابق: (٣/ ١١١٠)، و«الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (١/ ٣٠٢).

(٣) «تفسير الثعلبي»، (١/ ٨٣).

(٤) المصدر السابق: (١/ ٧٥).

(٥) هو: أكمل الدين محمود بن محمد البابرتي، ماتريدي حنفي، شيخ الصوفية في المدرسة الحنفية بالشيخونية، له من المصنفات: «العقيدة في التوحيد»، و«شرح تجريد العقائد»، و«تفسير القرآن»، تُوفي سنة (٧٨٦هـ). [ينظر: «الفوائد البهية»، (ص/ ٢٠٢)، و«طبقات المفسرين»، للداودي (١/ ٢٩٩)، =

القرآن»، ولمحمد بن يوسف الدهلوي (ت: ٨٢٥هـ)، تفسير موضوع علىٰ لسان الصوفية، كما أنَّ له تعليقات علىٰ خمسة أجزاء من الكشاف[١].

- **الصوفي/ الإمامي**: فقد ألَّف بعض الشيعة الإمامية الذين تأثروا بالتصوف في التفسير مثل: «المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم»، لحيدر الآملي (ت: ٧٨٢هـ)[٢]، وقد سبق أن تحدثنا عنه في كتب الاتجاه الإمامي.

(٥) أمَّا الكتب المتعلقة بالتفسير:

فمن أقدم ما ذُكِرَ لهم في ذلك كانت كتب تتعلق بمتشابه القرآن ومشكله، مثل كتاب «**مشكل القرآن**»، الحكيم الترمذي (ت: ٢٨٥هـ)، وقد نقل عنه القرطبي في تفسيره[٣]، ولا يعرف عنه شيء[٤].

وثمة نوع آخر من المؤلفات كان الصوفية هم أقدم من اعتنىٰ بالكتابة فيه: وهو أمثال القرآن، وهذا مناسب لطريقتهم، التي تعتني بالإشارة والرمز، والتي من أساليبها ضرب الأمثال. ومن أقدم من ذُكر له تأليف فيه الجنيد (ت: ٢٩٨هـ) له «**أمثال القرآن**»[٥]. وأقدم ما وصلنا منها كتاب: «**الأمثال في الكتاب والسنة**»، للحكيم الترمذي، (ت: ٣٢٠هـ)[٦].

والتأليف في أمثال القرآن ليس مقتصرًا علىٰ الصوفية، فقد ألَّف فيه غيرهم، لكن المقصود هنا أنَّ ابتداء عنايتهم به ربما كان أحد أسبابه أنَّه أقرب لطريقتهم ومنهج تفسيرهم.

= و«الماتريدية وموقفهم من الصفات»، للأفغاني (١/ ٢١٢)، و«الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (٣/ ٢٣٩٥).

(١) ينظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ١٩٢، ٤١٧)، و«الماتريدية»، للأفغاني، (١/ ٢٩٧). ومثال لتفسير آخر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم» (٢/ ٦٧٤، ٧٠٧)، و«الماتريدية»، للأفغاني، (١/ ٣٠٦).

(٢) انظر: «العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي»، خنجر علي حمية، (ص/ ٤٤، ٤٥، ٧٩، ١٢٤).

(٣) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»، للقرطبي، (١٥/ ٤٣).

(٤) انظر: «مشكل القرآن»، لعبد الله المنصور، (ص/ ٢٩).

(٥) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٧٥)، و«الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (١/ ٦٣٢).

(٦) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٧٥).

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ

الْحُضُورُ الْعَقَائِدِيُّ فِي مُدَوَّنَةِ التَّفْسِيرِ الْكَلَامِيَّةِ

أَوَّلًا: الحضورُ العقائديُّ في مدونةِ التفسيرِ الإباضيَّةِ

(١) نظرة إجمالية في طبيعة تدوين التفسير عند الإباضية:

يتعرَّض الحديث حول نشأة حركة التفسير عند الإباضية إلىٰ جدل عقائدي يتركز في أمرين:

الأول: (الربط ما بين الخوارج والإباضية): وقد سبقت الإشارة إلىٰ أنَّ ثمة جدلًا في الدراسات العقائدية حول الربط بينهما، فبينما يُثبت أهل السنة العلاقة بين الخوارج والإباضية؛ فإنَّ الإباضية تنفي أي علاقة بينها وبين الخوارج.

والثاني: الجدل حول نسبة جابر بن زيد كمؤسس للإباضية: فبينما يرىٰ الإباضية أنَّ المذهب الإباضي يرجع تأسيسه لجابر بن زيد -تلميذ ابن عباس-، وهو أحد أهم مَن تلقىٰ عنه التفسير = يرىٰ الطرف السني أنَّ تأسيس المذهب كان علىٰ يد عبد الله بن إباض.

ونحن إذا تأملنا آثار هذا الجدل العقائدي علىٰ موضوع التدوين، لن نجد له كبير أثرٍ في ذلك، فالخوارج والإباضية جميعهم لم يكن لهم إنتاج تفسيري في بداياتهما الأولىٰ، فالخوارج كان تأويلهم في بداية أمره في صورة أقوال يتناقلها أصحابها، ولم يكن لهم كُتب يدونون فيها تأويلاتهم للنصوص إلَّا ما ذُكر في بعض كتب التواريخ من رسائل مختصرة كانوا يتبادلونها فيما بينهم، كالمراسلات التي ذُكرت بين نافع بن الأزرق ونجدة، ولم تثبت عنهم بسند صحيح[١].

ومع مجيء بعض الروايات التي قد تُشير إلىٰ شيء من عناية بعض أئمتهم بالتفسير، كما ذُكر عن نافع ابن الأزرق في حضوره لمجالس ابن عباس، ونُسبت إليه أسئلة مشهورة سألها لابن عباس في التفسير[٢]، إلَّا أنَّ ذلك لم يتحول إلىٰ تصنيف في التفسير.

---

(١) انظر: «العقد الفريد»، لابن عبد ربه (٢/ ٢٢٣)، «شرح نهج البلاغة»، ابن أبي حديد (١/ ٣٨٢).

(٢) انظر: «التفسير اللغوي»، للدكتور مساعد الطيار، (ص/ ٣٣٠).

هذا حال تدوين التفسير عند الخوارج، فلم يظهر لهم مدونات في التفسير، شأنهم في ذلك شأن عموم التدوين في العلوم الإسلامية في هذه المرحلة.

والأمر كذلك بالنسبة إلىٰ الإباضية؛ فلم يظهر لهم مدونات للتفسير في مرحلة البدايات.

أمَّا بخصوص الجدل حول جابر بن زيد، فسواء اعتبرنا أنَّ بدايات الإباضية كانت علىٰ يد جابر بن زيد أو كانت علىٰ يد ابن إباض = فكلاهما لم يثبت له تدوين في التفسير، فجابر بن زيد، وإن كان أحد أشهر تلاميذ ابن عباس، وقد كان من «أعلم الناس بكتاب الله»[1]؛ إلَّا أنَّه لم يُدوِّن شيئًا في التفسير، والأمر كذلك فيما يتعلَّق بابن إباض، وكل ما ذُكر لابن إباض إنَّما هو عبارة عن رسالة أرسلها إلىٰ أحد ملوك بني أمية، وهي رسالة فيها استدلالات عديدة بالقرآن، لكنَّها لا تحسب علىٰ التفسير، هذا إذا تجاوزنا النقاش حول موثوقية هذه الرسالة[2].

والنتيجة التي ننتهي إليها أنَّه ليس لهذا الجدل أي آثار علىٰ موضوع تدوين التفسير الذي لم يظهر إلَّا في مرحلة لاحقة كما سيأتي.

وبحسب التاريخ الإباضي؛ فإنَّ بداية حركة التفسير عند الإباضية بدأت مع تفسير عبد الرحمن بن رستم (ت: ١٧١هـ)[3] (مؤسس الدولة الرستمية)، وهو أقدم تفسير ذُكِرَ للإباضية، ويذكر الوارجلاني أنَّه قد رأىٰ هذا التفسير[4]، وتكاد تُجمع المراجع الإباضية علىٰ أنَّه مفقود منذ وقت مبكر، وإن كانت تختلف في أسباب فقدانه، وليست هناك أية نقولات عن هذا الكتاب في كتب تفسير الإباضية[5].

---

(١) انظر: «الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير واللغة»، (١/ ٥٩٦).

(٢) انظر: «قراءة في رسالة ابن إباض»، للدكتورة لطيفة البكاي، (ص/ ٥٠).

(٣) هو: عبد الرحمن بن رستم بن بهرام بن كسرىٰ، من علماء الإباضية في المغرب، مؤسس دولة الإباضية بالمغرب، له كتاب في التفسير، تُوفي سنة (١٧١هـ). ينظر: «معجم أعلام الإباضية»، (٢/ ٢٤٦)، و«الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة»، إصدار دار الحكمة، (٢/ ١١٥٦).

(٤) «الإباضية في الجزائر»، علي يحيىٰ معمر، (ص/ ٦٤)، و«تفسير القرآن الكريم عند الإباضية من القرن الأول حتىٰ القرن السادس الهجري»، (دراسة مقارنة)، سليم العاصمي - رسالة ماجستير من جامعة آل البيت بالأردن غير منشورة - (ص/ ١٥١).

(٥) انظر: «معجم أعلام الإباضية»، (٢/ ٢٤٨)، و«جواهر التفسير»، للخليلي، (١/ ٣٥).

ويُذكر في هذا السياق محمد بن يانس النفوسي الليبي (٢٠٠-٢٢٥هـ)، وقد ذكرت بعض الدراسات أن له تفسيرًا ربما يكون قد ضاع، لكن المذكور في مصادر ترجمته أنَّه معروف بعلم التفسير، دون الإشارة إلىٰ أنَّ له تدوينًا فيه(١).

ويعتبر القرن الثالث هو القرن الذي احتفظ لنا بمدوناته التفسيرية، من خلال تفسيرين: تفسير **القرآن العزيز** لهود بن محكم الهواري (ت: بعد ٢٥٠هـ). وتفسير «**الدراية وكنز الغناية ومنتهىٰ الغاية وبلوغ الكفاية في تفسير خمسمائة آية**»، محمد بن الحواري العماني (ت: ق ٣هـ)(٢).

ومن بعد هذين التفسيرين في القرن الثالث، وحتىٰ نصل إلىٰ القرن السادس لا نجد تفسيرًا مذكورًا للإباضية إلَّا تفسيرًا لأبي يعقوب الوارجلاني (ت: ٥٧٠هـ)، وهو وإن كان في عداد المفقود؛ إلَّا أنَّ الشيخ البردي (ت: ق ٩هـ) -أحد علماء الإباضية المغاربة- يذكر: «أنَّه يوجد جزء واحد من هذا التفسير بإحدىٰ خزائن الكتب الألمانية».

ويستمر الحال من القرن الثالث (تفسير هود - تفسير الحواري) إلىٰ القرن الثاني عشر (باستثناء ما ذُكر عن تفسير الوارجلاني)، فلا نجد للإباضية تفاسير تذكر خلال هذه الفترة، حتىٰ نصل إلىٰ يوسف المصعبي المغربي (ت: ١١٨٧هـ)، الذي له حاشية علىٰ «**تفسير الجلالين**»، وهي من المخطوطات، حسب أحد الدارسين لهذا المخطوط(٣).

ثم يأتي القرن الثالث عشر، وفيه كتب سعيد بن أحمد الكندي (مشرقي) (ت: ١٢٠٧هـ)، «**التفسير الميسر للقرآن**»، وهو أول تفسير لكامل القرآن لمؤلف إباضي مشرقي من عمان، وقد نُشر(٤).

---

(١) محمد بن الشيخ، «القرآن تفسيره ومفسروه»، (ص/ ٣٧)، و«تفسير القرآن عند الإباضية»، (القرن ١-٦)، سليم لعاصمي، (ص/ ١٥١).

(٢) طبع بتحقيق محمد محمد زناتي، مطابع النهضة بسلطنة عمان (١٤١١هـ/ ١٩٩١ م).

(٣) «معجم أعلام الإباضية»، (٢/ ٤٠٦). «جهود علماء الإباضية»، (القرن ٧-١٥)، عبدالله الكندي، (أطروحة غير منشورة)، (ص/ ٣٥).

(٤) «جهود علماء الإباضية في التفسير»، (القرن ٧-١٥)، (ص/ ٣٨).

ويستمر الأمر حتىٰ القرن الرابع عشر، وفيه امحمد أطفيش الشهير بـ(قطب الأئمة) (مغربي) (ت: ١٣٣٢هـ) والذي يُعتبر أكثر علماء الإباضية تأليفًا في التفسير، فقد ألَّف ثلاثة كتب في التفسير وهي: «**هيمان الزاد إلىٰ زاد المعاد**»، و«**داعي العمل ليوم الأمل**»، و«**تفسير كتاب الله العزيز**»، وهو يسير علىٰ الطريقة نفسها التي سار عليها هود بن محكم والحواري.

ونخلص من هذا العرض بأنَّ الإباضية من الطوائف المقلة في التفسير، فهم علىٰ امتداد قرون طويلة لم يُذكر لهم في التفسير إلَّا مدونات قليلة جدًّا، غالبها ليس لكامل القرآن، فمن خلال الإحصاء السابق لا نجد فيما ذُكر من التفاسير التي استوعبت كامل تفسير القرآن منذ البدء وإلىٰ القرن الرابع عشر إلَّا قرابة (٦ تفاسير)، ثلاثة منها مفقودة، وواحد مخطوط، واثنان هما اللذان وصلا إلينا، حتىٰ جاء أطفيش (ت: ١٣٣٢هـ)، فألف ثلاثة تفاسير كما سبق.

وقد تعرض الباحثون الإباضية لسبب قلة الإنتاج الإباضي في التفسير، وهو نقاش لا يخلو من تفسيرات عقائدية، وهذا ما يجعلنا نورده، فيذكر شريفي بلحاج عدون لذلك سببين:

- تهيب علماء الإباضية من التفسير، وعدم تجرؤهم علىٰ كتاب الله -كسبب داخلي-.

- إتلاف ما وجد من هذه التفاسير أو ضياعها -كعامل خارجي-[(١)].

والسبب الثاني أكثر قربًا من السبب الأول، خصوصًا إذا استحضرنا ما يُذكر من أخبار حول ما تعرض له إباضية المغرب عندما داهمت جيوش عبيد الله الشيعي الفاطمي مدينة تارهات (والتي تقع في أقصىٰ المغرب)، وأحرقت مكتبتها المعصومة سنة (٢٩٧هـ)، وقد تكون كتب الإباضية ممَّا احترق منها.

ولكن هذا وإن كان صحيحًا؛ فإنَّه قد يُفسر ضياعها في تلك المرحلة الزمنية المبكرة -التي لم تكن مرحلة تأليف واسعة- لكنَّه لا يقوىٰ علىٰ تفسير قلة الإنتاج الإباضي

---

(١) «التفسير ومناهجه عند علماء الإباضية»، شرفي بلحاج، (ص/ ١، ٢)، و«تفسير القرآن الكريم عند الإباضية من القرن الأول حتىٰ القرن السادس الهجري»، سليم العاصمي، (ص/ ١٣٥).

علىٰ طول الخط التاريخي، كما أنَّه يُفسر ذلك في المغرب، لكنَّه لا يفسره في المشرق، مع أنَّا نجد العكس وهو أنَّ الإنتاج المغربي في التفسير أكثر من المشرقي.

ولمحمد حسين الذهبي في كتابه «**التفسير والمفسرون**» رأي في أسباب ذلك، فقد ذكر أنَّه راجع إلىٰ أمرين:

- البداوة وسذاجة التفكير ممَّا يجعلهم بعيدين عن الحضارة والتأليف العلمي.
- انشغالهم بالحروب والفتن ممَّا يعوقهم عن طلب العلم والتأليف[١].

لكن هذه الأسباب التي ذكرها لا يمكن التسليم بها، فالإباضية ليسوا بتلك السذاجة والبداوة التي يذكرها الذهبي، فقد بنوا منذ العصور الأولىٰ مدنًا متحضرة في كل من تاهرت، وعُمان، وجربة، وجبل نفوسة.

والأمر كذلك بالنسبة إلىٰ قضية الحروب والفتن، فهي تفسر البدايات الأولىٰ لكن يبقىٰ الأمر بعد ذلك مشتركًا بين عموم المذاهب، فقد تعرضت كثير منها للحروب تارة، وللهدوء تارة أخرىٰ، ومع ذلك استمر إنتاجها في عموم الخط التاريخي، كما أنَّ المذهب الإباضي قد بقي فترات طويلة من التاريخ في حالة استقرار، ومع ذلك لم يكثر في تلك الفترة التدوين في التفسير[٢].

لكن ثمة سبب آخر لا يشير له كثير من الباحثين هو عدم اهتمام المذهب نفسه بتتبع آثاره، وهذا ما أشار إليه البرادي في رسالته «**رسالة في كتب الإباضية**»، عندما نعىٰ علىٰ كثير من أتباع المذهب عدم علمهم بتفسير الوارجلاني، فقال: «ومن ضعف بخت أهل المذهب وقلة اكترائهم بشيء غفلوا عنه حتىٰ لم يعلم به أكثرهم»[٣].

(٢) الدوافع العقائدية للتدوين:

بحسب كتب التفسير التي وصلتنا عن الإباضية، فليس فيها ما يشير إلىٰ أن ثمة أسبابًا عقائدية مُصرَّح بها كانت دافعًا لتدوين التفسير الإباضي.

---

(١) «التفسير والمفسرون»، الذهبي، (٢/ ١٧٧).

(٢) «تفسير القرآن عند الإباضية»، (القرن ١ - ٦)، سليم العاصمي، (ص/ ١٣٦ - ١٣٧).

(٣) «رسالة في كتب الإباضية»، البرادي، (ص/ ٧٠). وانظر: «تفسير القرآن عند الإباضية»، (القرن ١-٦)، سليم العاصمي، (ص/ ١٩٢).

(٣) طبيعة الحضور العقائدي في التدوين:

ظهر هذا البعد العقائدي في صورتين:

- **التفسير العقائدي**: نجد ذلك مع «تفسير القرآن العزيز»، لهود بن محكم الهواري (ت: ق ٣ بعد ٢٥٠هـ)، حيث يقول في تفسير قوله الله -تعالىٰ-: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]: «أي: تنتظر الثواب وهي وجوه المؤمنين»[١]، والتأويل الذي ذكره بناء علىٰ نفي الرؤية تبعًا للمعتزلة.

ولأنَّ الإباضية تنفي الشفاعة عن غير المؤمنين؛ فإنَّ هودًا ذهب إلىٰ إنكار حديث الشفاعة الذي يبين الكذبات الثلاث التي كذبها إبراهيم ﷺ وأخذ في تأويلها، فقال عن الحديث: «وهذا ليس من قول المسلمين، وهذه الرواية ليس بالمجتمع عليها، والكذب منفي عن الخليل، وأمَّا قوله ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، فمما يعملون من المعاصي، وقد أمرهم بغير ذلك، مثل ما يقوله القائل: أسقمني هذا الكلام إذا فعل خلاف أمره . . . فهذا أولىٰ التأويل بالنبي ﷺ، ممَّا أوردت الرواة إنَّه كذب ثلاث كذبات»[٢].

ويقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: «استوىٰ أمره في بريته فعلاهم، فليس يخلو منه مكان»[٣].

والأمر كذلك في التفسير الآخر: «**الدراية وكنز الغناية ومنتهىٰ الغاية وبلوغ الكفاية في تفسير خمسمائة آية**»، لمحمد بن الحواري العماني (ت: قرن ٣هـ)[٤]، وهو من تفاسير آيات الأحكام، وقد بوبه علىٰ ترتيب أبواب الفقه الإباضية: الإيمان، ثم الطهارة، ثم الصلاة، ثم الزكاة، ثم الصوم، ثم الحج . . .

وبالرغم من كونه تفسيرًا في آيات الأحكام؛ إلَّا أنَّ البعد العقائدي كان حاضرًا فيه، فيذكر في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ . . . رأي الإباضية العقائدي في مرتكب الكبيرة، ويقول: «ومن تاب من الكبائر، ومن السيئات قبل الموت ولم يصر علىٰ ذنب واحد، ولم يستحقره وتاب من

---

(١) «تفسير القرآن العزيز»، لهود، (٤/ ٤٤٤).

(٢) «تفسير القرآن»، هود بن محكم، (٣/ ٧٧).

(٣) «تفسير هود»، (٣/ ٣٣)، وانظر: (٤/ ٤٦).

(٤) طبع بتحقيق محمد محمد زناتي، مطابع النهضة بسلطنة عمان (١٤١١هـ/ ١٩٩١ م).

جميع الذنوب، وعمل ما أمره الله به ومات دخل الجنة. وإن لم يتب من قبل أن ينزل به الموت دخل النار، فنعوذ بالله من النار»[1].

- **الرد العقائدي**: لا تظهر الطبيعة الجدلية من نحو الردود علىٰ المخالفين أو علىٰ استدلالاتهم في التفسيرين السابقين بوضوح؛ لكن الشيخ البردي (ت: ق ٩هـ) -أحد علماء الإباضية المغاربة- يذكر عن تفسير لأبي يعقوب الوارجلاني (ت: ٥٧٠هـ) ما يشير إلىٰ حضور هذه الطبيعة الحجاجية العقائدية فيما طالعه من هذا التفسير، فيقول: «ولقد استقصىٰ الخلاف الذي في الإمام في قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، فذكر مقالة الرافضة والغالية، وذكر مقالات النكار وغيرهم من جميع الفرق . . . ومن ضعف بخت أهل المذهب وقلة اكترائهم بشيء غفلوا عنه حتىٰ لم يعلم به أكثرهم»[2].

ويحضر هذا الجانب الحجاجي أيضًا في حاشية يوسف المصعبي المغربي (ت: ١١٨٧هـ)، علىٰ تفسير الجلالين، فحسب ما نقله أحد الدارسين لهذا المخطوط؛ فإنَّ المؤلف قد اعتنىٰ بالتعقيب والرد والمناقشة العقائدية، وذلك بسبب أنَّ صاحب الجلالين أشعري، والمصعبي إباضي يسير في العديد من القضايا العقائدية علىٰ طريقة المعتزلة؛ الأمر الذي يعني أنَّه ستكون هناك مواطن اختلاف عقائدي بينهما، فيذكر مثلًا في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٢٦]: «قال البيضاوي: بإفسادها وتفويت منافعها عليهم، وفيه دليل علىٰ أنَّ للعبد كسبًا، وأنَّه ليس مسلوب الاختيار بالكلية كما زعمت المجبرة . . .

فإن قلت: فما الحكم عندنا في أفعال العباد، هل تثبت للعبد اختيارًا، أو تنفيه عنه فندخل في مذهب المجبرة؟

قلت: قد اختلف أصحابنا بعد اتفاقهم علىٰ نفي الجبر، فأهل المغرب يثبتون الاختيار، والجبر للعبد، وأهل الجبل منهم ينفون الاختيار والجبر، ويثبتون الحبل

---

(١) «الدراية وكنز الغناية»، (١/ ٢٠٣، ٢٠٤)، وانظر: (١/ ١٧٩)، (٢/ ١٠٥).

(٢) «رسالة في كتب الإباضية»، البرادي، (ص/ ٧٠). وانظر: «تفسير القرآن عند الإباضية»، (القرن ١-٦)، سليم العاصمي، (ص/ ١٩٢).

وهو واسطة بين الجبر والاختيار، ومن أراد الاطلاع علىٰ المسألة؛ فعليه بمراجعة أصول الدين»[1].

وإذا قارنا حضور هذه المناقشات العقائدية بتفاسير الطوائف الأخرىٰ؛ فإنَّه يظل حضورًا متواضعًا بالنسبة إلىٰ غيرهم.

(٤) التداخلات العقائدية (التأثير والتأثر):

- **الإباضي/ السني: وهذا ما يظهر في «تفسير القرآن العزيز»**، لهود بن محكم الهواري (ت: ق ٣ بعد ٢٥٠هـ)، فهو عبارة عن مختصر لتفسير سني سابق عليه، هو تفسير يحيىٰ بن سلام البصري، وفقًا للمقارنة بين الكتابين؛ إلَّا أنَّ هود بن محكم عندما يأتي إلىٰ مناطق الاختلاف العقائدي يُبدي رأيه المخالف ليحيىٰ بن سلام، وإن كان لا يبديه علىٰ سبيل التعقب والرد وإنَّما علىٰ سبيل التقرير والتفسير؛ لأنَّه لم يكن يشير بشكل ملحوظ لتفسير ابن سلام، فحدود الاستفادة من التراث السني في تفسير هود إنَّما هي فيما يتعلَّق بالاختصار وحسب.

- **الإباضي/ المعتزلي:** فالتأثير الاعتزالي في تفسير الإباضية، يأتي من جهة التقارب المنهجي بين الاتجاهين، وهذا يظهر في عدد من المسائل والتأويلات التي وافق فيها هود بن محكم المعتزلة، وقد سبق بعضها.

وقد حكم هذا التأثير عموم الإنتاج الإباضي في التفسير، ولا نجد أية تأثيرات عقائدية أخرىٰ دخلت علىٰ مدونة التفسير الإباضية غير الاعتزال، وهذا شأن عام في عموم المذهب الإباضي.

ومن جهة أخرىٰ؛ فإنَّنا لا نجد لمدونة التفسير الإباضية أيَّ تأثير في مدونات التفسير للمذاهب الأخرىٰ، وربما هذا راجع لقلة تداول هذه المدونة، كما سبقت الإشارة إليه.

(٥) الكتب التي تتعلق بالتفسير:

لم أقف لهم علىٰ كتبٍ في متشابه القرآن، أو معاني القرآن، والذي وجدته لمن

---

(١) «حاشية المصعبي علىٰ الجلالين»، (ورقة ١/ ٢٣٨/ ظ). «جهود علماء الإباضية»، (القرن ٧-١٥)، (ص/ ١٣١).

نُسب للإباضية هو كتاب: «**مجاز القرآن**»، لأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ البصري (ت: ٢١٠هـ)، وكتابه في «**غريب القرآن**» [١]، وقد نُسب أبو عبيدة إلىٰ الاعتزال، وهي نسبة لا تصح له[٢]، والنسبة التي اشتهرت عنه هي نسبته للخوارج[٣]، وإن كانت الفرقة التي نُسب إليها من الخوارج لم تنضبط علىٰ وجه قاطع، فمن العلماء من جعله من الصفرية: كالجاحظ والأشعري، ومنهم من نسبه إلىٰ الإباضية: كأبي الطيب اللغوي، وياقوت، السيوطي، والداودي. ومنهم من اكتفىٰ بنسبته إلىٰ الخوارج بشكل عام: ابن قتيبة، وثعلب، وغيرهم[٤].

وليس في كتبه ما يُشير إلىٰ مقولات اختصت بها الخوارج، أو الإباضية، أو الصفرية، ويعزو ذلك بعض الباحثين إلىٰ أنَّه كان يكتم مذهبه كما حُكي عنه[٥]. والأثر العقائدي الذي ظهر في كتاب أبي عبيدة «**مجاز القرآن**» هو من جهة تأويله لبعض الصفات[٦] التي لا يختص بها الإباضية كتأويله للوجه: بالذات[٧]، وتأويله العين: بالإرادة والمحبة[٨]، وتأويله للمكر: بالإهلاك[٩].

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ١٠٠٦)، (٣/ ١٢٢٤، ١١٤٦).

(٢) انظر: «مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، للدكتور محمد الشيخ، (ص/ ٨٠٧)، و«التفسير اللغوي»، للدكتور مساعد الطيار، (ص/ ٣٦٢).

(٣) انظر في تحقيق القول في هذه النسبة المصدرين السابقين: «مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، (ص/ ٨١١- ٨١٨)، و«التفسير اللغوي»، (ص/ ٣٣٤، ٣٥٨).

(٤) انظر: «البيان والتبيين»، (١/ ٣٤٧)، و«المعارف»، لابن قتيبة، (ص/ ٥٤٣)، و«مقالات الإسلاميين»، (١/ ١٩٨)، و«معجم الأدباء»، (٦/ ٢٧٠٤)، وقد ذُكرت أقوالهم في ذلك مع تفصيل القول في ذلك في كتاب «مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، (ص/ ٨١١).

(٥) انظر: «التفسير اللغوي»، (ص/ ٣٥٨).

(٦) انظر: «مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، (ص/ ٨٠٨).

(٧) «مجاز القرآن»، لأبي عبيد، (٢/ ١١٢).

(٨) المصدر السابق: (٢/ ١٩).

(٩) المصدر السابق: (١/ ٩٥).

ثَانِيًا: الحضورُ العقائديُّ في مدونةِ التفسيرِ الزيديَّةِ

(١) نظرة إجمالية في طبيعة تدوين التفسير عند أهل الزيدية:

يذكر الزيدية أنَّ بداية حركة التأليف في التفسير لديهم كانت بتأليف إمامهم زيد بن علي (ت: ١٢٢هـ) لكتاب «غريب القرآن»[١]، **وهذه القضية محل مناقشة من جهتين:**

(أ) من جهة حقيقة الانتساب العقائدي لزيد بن علي هل هو التشيع أم السنة؟ والسبب أنَّه لم تثبت عنه مقولات عقائدية جديدة يتمايز بها عن غيره[٢].

(ب) من جهة الشكِّ في نسبة كتاب «**غريب القرآن**»، لزيد بن علي، **فالكتاب يرويه** أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي، **قال عنه أحمد**: «متروك الحديث، ليس يسوىٰ شيئًا»، **وقال ابن معين**: «كذاب، غير ثقة ولا مأمون»[٣].

كما أنَّ في هذا الكتاب بعض التأويلات التي لم تظهر في ذلك الوقت، ممَّا يدلُّ علىٰ عدم صحة نسبتها إلىٰ زيد بن علي، ومنها: «**قال زيد بن علي** عليه السلام: **إنَّما قوله** ﴿نَاظِرَةٌ﴾: إلىٰ أمر ربها، ناظرة من النعيم والثواب»[٤]. ولم يثبت عن زيد أنَّه تتلمذ علىٰ واصل بن عطاء، كما ذكر ذلك الشهرستاني[٥].

وأقدم بداية يُمكن أن تنسب لها حركة التفسير عند الزيدية هي مع كتاب «تفسير

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٣٧١)، و«الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير»، (١/ ٩٢٦). وقد ذكر له تفسير لسورة الفاتحة. انظر: «مؤلفات الزيدية»، (١/ ٣٠٧)، وكتاب «في تفسير القرآن الكريم»، السابق، (١/ ٣٠٨).

(٢) «منهاج السنة»، (٤/ ٦٤). وانظر: «الإمام زيد بن علي المفترىٰ عليه»، لشريف الخطيب، و«الزيدية بين النظرية والتطبيق»، لعلي شرف الدين، و«تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، للحفظي، (ص/ ٤٠١).

(٣) «الجرح والتعديل»، (٦/ ٢٣٠)، و«الضعفاء الكبير»، للعقيلي، (٣/ ٢٦٨).

(٤) «غريب القرآن المنسوب»، لزيد بن علي، (ص/ ٤٤٦).

(٥) «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، للحفظي، (ص/ ٤٠١).

القرآن»[1]، المذكور لأبي جارود زياد بن المنذر (ت: ١٥٠هـ)[2]، رأس الفرقة الجارودية، وهي فرقة من فرق الزيدية[3]، ولا يُعرف عن هذا الكتاب شيء.

وتُعتبر البداية الحقيقية للتفسير عند الزيدية في القرن الثالث مع كتاب التفسير للقاسم بن إبراهيم الرسي (ت: ٢٤٦هـ)[4]. ونُسِبت إليه مسائل من تفسير القرآن ممَّا سأله ابنه محمد القاسم (ت: ٢٤٦هـ)[5].

وبعد هذا التفسير ظهرت مجموعة من التفاسير الزيدية نذكرها علىٰ النحو التالي[6]: تفسير لمحمد بن القاسم الرسي الزيدي (ت: ٢٨٤هـ)، وقد طبع قطعة من تفسيره لبعض الآيات من عدة سور في مجموع كتبه ورسائله[7].

وتفسير الهادي يحيىٰ بن الحسين القاسم (ت: ٢٩٨هـ)، وقد طبع في مجموع رسائله تفسير آية الكرسي.

ومن الكتب التي ذُكرت في القرن الرابع: تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي (ت: ٣٠٠هـ)[8]، وهو مطبوع، وأغلبه يدور حول ما نزل في أهل البيت من الآيات.

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٠١).

(٢) زياد بن المنذر: هو زياد بن المنذر الهمداني، ويُقال: الثقفي، أبو الجارود الأعمىٰ، إليه تنسب الجارودية الزيدية، قال عنه ابن عبد البر: «اتفقوا علىٰ أنَّه ضعيف الحديث»، تُوفي سنة (١٥٠هـ). ينظر: «تهذيب التهذيب»، (٣/ ٣٣٣)، و«أعلام المؤلفين الزيدية»، (ص/ ٤٣٦).

(٣) انظر: «الملل والنحل»، (١/ ١٥٧).

(٤) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٢١)، و«الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير»، لعدنان زرزور، (ص/ ١٢٥).

(٥) المصدر السابق، (٣/ ١١٩٣).

(٦) استفدت مجموع هذا السرد لتفاسير الزيدية من:

* «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير»، لعدنان زرزور.
* «التفسير في اليمن عرض ودراسة»، لعلي بن حسان، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه غير منشورة، مُقدَّمة في جامعة الإمام محمد بن سعود.
* «تفاسير الزيدية»، للدكتور المديفر، وهي رسالة علمية غير منشورة مُقدَّمة في جامعة الإمام محمد بن سعود.

(٧) انظر: «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير»، لعدنان زرزور، (ص/ ١٢٦).

(٨) هو: فرات بن إبراهيم الكوفي بن فرات الكوفي، أبو القاسم، زيدي المذهب، وقيل: اثنا عشري، له: تفسير. تُوفي في القرن الثالث. ينظر: «أعلام المؤلفين الزيدية»، (ص/ ٧٥١).

ومؤلفه مختلف في نسبته بين الزيدية والإمامية، ويرجح بعض الباحثين من خلال مروياته التي يرويها أنَّه من الزيدية، وقد نقل فيه عن أبي الجارود [١].

وتفسير الإمام المرتضىٰ لدين الله أبي القاسم محمد بن الإمام الهادي يحيىٰ بن الحسين (ت: ٣١٠هـ)، ويقع في سبعة أجزاء، وتفسير المنصور القاسم بن علي العياني (ت: ٣٩٣هـ) طبع في مجموع رسائله تفسير سورة الفيل والمنافقون.

وممَّا ذُكر من تفاسير في القرن الخامس: «تفسير الغريب من كتاب الله»، للحسين بن القاسم العيَّاني (ت: ٤٠٤هـ). و**«تفسير البرهان في تفسير القرآن»**، لأبي الفتح الناصر بن الحسن الديلميْ (ت: ٤٤٤هـ) آخر أئمة الزيدية في اليمن في القرن الخامس، منه قطعة مخطوطة[٢]. وله كتاب آخر اسمه **«العهد الأكيد في تفسير القرآن المجيد»**.

ومن أهم التفاسير التي تذكر في هذا القرن: **«التهذيب في التفسير»** للحاكم الجشمي (ت: ٤٩٤هـ)، وهو مخطوط، وقد قام بدراسة وافية عنه د. عدنان زرزور في كتابه: **«الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير»**.

ومن تفاسير هذا القرن: **«النور الساطع في الليل البهيم في تفسير القرآن العظيم»**، لعلي بن محمد بن سليمان الرسي (ت: ٥٠٠هـ).

وممَّا ذكر من تفاسير في القرن السادس والسابع: «التبيان في تفسير القرآن»، لنشوان بن سعيد الحميري (زيدي) (ت: ٥٧٣هـ)، وله **«غريب القرآن»**، و**«مختصر تهذيب الحاكم الجشمي»** لمحمد بن أحمد البعشمي (ت: ٦٢٣هـ). و**«البيان في التفسير»** لعطية بن محيي الدين الصعدي (أحد علماء الزيدية الكبار) (ت: ٦٦٥هـ).

وفي القرن الثامن كانت هناك حركة نشطة في التأليف، ومن كتب التفاسير فيها: «المنهج القويم في تفسير القرآن الكريم»، لعلي بن يحيىٰ بن الحسن الصباحي (ت: ٧١٠هـ تقريبًا)[٣].

---

(١) انظر: «مقدمة تفسير الفرات»، (ص/ ١١)، وانظر: «التفسير بالمأثور عن الشيعة»، (ص/ ٤١٠)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٦٤).

(٢) عن البرهان في «تفسير القرآن»، الديلمي، (ص/ ١)، رقم: (٨٩)، عن «التفسير في اليمن»، (ص/ ٢٠٩).

(٣) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «التفسير في اليمن»، (ص/ ٣٩٦).

و«**تفسير الروضة والغدير في بيان ما تحتاج الآيات الشرعية من التفسير**» لعز الدين محمد بن الهادي اليحيوي (ت: ٧٢٠هـ)[١].

«**النهج القويم في تفسير القرآن الكريم**»، لمحمد إدريس بن الناصر (ت: ٧٣٦هـ)، وله «**التيسير في التفسير**»، و«**الإكسير الإبريز**».

و«**التيسير في علم التفسير**» للحسن بن محمد بن سابق النحوي الصنعاني (ت: ٧٩١هـ)[٢]. و«**لآلي التفسير الوافية المحيط بمعاني القرآن الشافية**»، لمحمد حمزة بن المظفر (ت: ٧٩٦هـ)، وله: المقاليد في التفسير.

وفي القرن التاسع والعاشر: «**الجوهر الشفاف الملتقط من مغاصات الكشاف**»، لعبد الله بن الهادي بن حمزة المؤيد بالله (ت: ٨١٠هـ)[٣]. و«**تفسير الثمرات اليانعات والأحكام الواضحة القاطعة**»، ليوسف بن أحمد الثلائي (ت: ٨٣٢هـ)، وله: «**التيسير في التفسير**»[٤].

و«**تفسير تجريد التفسير من الكشاف مع زيادة نكت لطاف**»، لجمال الدين أبي الحسن علي بن محمد القاسم (ت: ٨٣٧هـ)، وله: «**التفسير الكبير**»، و«**الدر الشفاف المنتزع من الكشاف**»[٥].

و«**تفسير شافي العليل في شرح الخمسمائة آية من التنزيل**»، لعبد الله بن محمد النجري (ت: ٨٧٧هـ)[٦]، و«**تفسير الأعقم**»، لأحمد بن علي بن محمد علي الأعقم، وهو كما صرَّح مؤلفه معتمد علىٰ تفسير الحاكم الجشمي والزمخشري.

---

(١) انظر: «التفسير في اليمن»، (ص/ ٢١٧).

(٢) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «تفاسير الزيدية»، (ص/ ٦٩، ٧١).

(٣) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «التفسير في اليمن»، (ص/ ٤٠٦)، و«تفاسير الزيدية»، (ص/ ٢٦٣).

(٤) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «التفسير في اليمن»، (ص/ ٥١٠). و«تفاسير الزيدية»، (ص/ ٣٦١).

(٥) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «التفسير في اليمن»، (ص/ ٤١٨)، و«تفاسير الزيدية»، (ص/ ٧٣).

(٦) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «تفاسير الزيدية»، (ص/ ٣٧٦).

و«تفسير التكميل الشاف في معاني كشف الكشاف»، لمحمد بن يحيىٰ الشهير بابن بهران الزيدي (ت: ٩٥٧هـ)[١]. وله «التفسير الكبير».

وفي القرن الحادي عشر: «تفسير آيات الأحكام»، للقاسم بن محمد الرشيد الزيدي (ت: ١٠٢٩هـ)، و«تفسير القرآن الكريم»، لمحمد بن عبدالله الآنسي (ت: ١٠٤٣هـ)[٢]، و«تفسير المصابيح الساطعة الأنوار المجموعة من تفسير الأئمة الأطهار»، جمعه عبدالله بن أحمد الشرفي (ت: ١٠٦٢هـ)، و«حاشية علىٰ الكشاف»، لصالح بن داود الحدقي الآنسي (ت: ١٠٦٢هـ)[٣]، و«منتهىٰ المرام في شرح آيات الأحكام»، لمحمد بن الحسين الإمام القاسم (ت: ١٠٦٧هـ). و«البيان لما خفي من القرآن»، ليحيىٰ بن الحسين بن الإمام القاسم (ت: ١١٠٠هـ).

وفي القرن الثاني عشر والثالث عشر: «حاشية علىٰ شرح الخمسمائة آية للنجري»، لحسن بن يحيىٰ بن سيلان (ت: ١١١٠هـ)، و«تعليق علىٰ شافي العليل للنجري»، لهاشم بن يحيىٰ المعروف بالشامي الصنعاني (ت: ١١٥٨هـ)، و«حاشية علىٰ الكشاف»، لحامد بن حسن بن أحمد بن محمود شاكر (ت: ١١٧٣هـ)، و«حواشي علىٰ الكشاف»، لأحمد بن صالح بن أبي الرِّجال (ت: ١١٩١هـ)، و«درر الأصداف المنتقاة من سلك جواهر الإسعاف شرح شواهد البيضاوي والكشاف»، لعلي بن صلاح الدين بن علي الكوكباني (ت: ١١٩١هـ)، و«تيسير المنان تفسير القرآن»، لأحمد بن عبدالقادر الكوكباني (ت: ١٢٢٢هـ)[٤].

وبالرغم من كثرة هذه التفاسير إلَّا أنَّ كثيرًا منها ما بين مخطوط ومفقود، ولم يطبع للزيدية تفسير لكامل القرآن، إلَّا تفاسير نادرة مثل تفسير الأعقم، وهو تفسير مختصر جدًّا، وتفسير آخر لآيات الإحكام وهو الثمرات اليانعات والأحكام الواضحة القاطعة، ليوسف الثلائي (ت: ٨٣٢هـ).

---

(١) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «تفاسير الزيدية»، (ص/ ٧٥).

(٢) ذكره المديفر (ضمن تفاسير الزيدية)، (ص/ ٧٩). وانظر فيه أمثلة علىٰ البعد العقائدي، الصفحة نفسها.

(٣) انظر في الإشارة إلىٰ البعد العقائدي في تفسيره: «تفاسير الزيدية»، (ص/ ٨١).

(٤) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «التفسير في اليمن»، (ص/ ٤٥٤). «تفاسير

(٢) الدوافع العقائدية في التدوين:

من خلال القطع القليلة التي وصلتنا من تفاسير الزيدية في مراحلها الأولىٰ، نلحظ أنَّ البعد العقائدي كان دافعًا من دوافع تدوين التفسير عندهم، فمن أوائل الكتب التي ظهر فيها ذلك: تفسير الهادي يحيىٰ بن الحسين (ت: ٢٩٨هـ)، فقد صرح في مقدمة تفسيره بأنَّ الدافع العقائدي كان أحد أسباب تأليفه حيث يقول: «فرأينا عندما خصنا الله به وأعطانا، وفضلنا علىٰ أهل دهرنا وأولانا: أن نشرح فضائل الحكمة التي أوليناها، وأن نُبيِّن علامات الإمامة التي أعطاناها الله إياها لنخلع حجته من رقابنا، ونثبتها لله علىٰ غيرنا، كما نظهر ممَّا أمرنا الله بإظهاره من شرح غامض الكتاب، وتبيين تفسيره في كل الأسباب، حتىٰ نُبيِّن بذلك الحق المبين، ونثبت فيه الصدق واليقين، وننفي عنه تأويل الفاسقين، ونميط عنه تفسير الجاهلين»[١].

وكذلك الأمر في تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي (ت: ٣٠٠هـ)، وهو مطبوع، وقد كانت العقائدية دافعًا من دوافع التصنيف لهذا التفسير، حيث خصصه تقريبًا للآيات التي نزلت في آل البيت، فهو يشتمل علىٰ ما يقارب (٧٧٧ رواية) أكثرها تتناول الآيات الواردة في فضائل علي والأئمة من أهل البيت[٢].

ويُمكن ملاحظة هذا الدافع العقائدي بشيء من عدم المباشرة في مقدمة تفسير «**الجوهر الشفاف**»، لعبد الله بن الهادي بن يحيىٰ بن حمزة (ت: ٨١٠هـ)، التي يقول فيها: «وبعد؛ فإنَّ أولىٰ ما صُرفت إليه العناية من تفاسير القرآن المجيد ما سلم متنه من رثاثة الحشو، وغثاثة التقليد، وتبرهنت في أثناء أعطافه حجج الوعد والوعيد، وطاب بحره من آجن الجبر والتشبيه، وطلع أفقه بأقمار العدل والتنزيه، لاجرم هذه صفة الكشاف عن آيات التنزيل الكافل لمن أتقنه ببلوغ نهايات التحصيل»[٣].

(٣) طبيعة الحضور العقائدي في التدوين:

ظهر البعد العقائدي عند الزيدية في التفسير مع أوائل التفاسير التي ظهرت،

الزيدية»، (ص/ ٢٨١، ٣٠٣).

(١) نقلها عدنان زرزور في كتابه «الحاكم الجشمي»، (ص/ ١٢٨ - ١٣٠)، عن مجموع مخطوط قام بجمعه أبو العباس منصور بن موسىٰ الخطاب من مجموع تفاسير الأئمة من الزيدية.

(٢) انظر: «مقدمة تفسيره»، (ص/ ١٣).

فنلاحظ الأثر الكلامي في كتاب التفسير للقاسم بن إبراهيم الرسي (ت: ٢٤٦هـ)، ومن أمثلة ذلك: قوله في تفسير قول الله -تعالىٰ-: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤]: «وتأويل رؤية الله، فهو علم الله بنهي من ينهىٰ عبدًا إذا صلىٰ»[١]، فهو هنا يتأوَّل رؤية الله لعباده بعلمه.

ويقول في قوله -تعالىٰ-: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات: ١٦]: «فكذلك يقول الله ناداه، وأنَّه أوجد كلامًا به خاطبه وناجاه»[٢]. وهذا فيه نفي صفة الكلام عن الله -سبحانه-، وهو مذهب المعتزلة في ذلك.

وأهم تفسير من خلاله يتم تحديد طبيعة حضور البعد العقائدي هو تفسير الحاكم الجشمي، وقد ظهر فيه ذلك من خلال:

- **التفسير العقائدي**: ومن أمثلة ذلك قوله في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]: «قيل أمره وقضاؤه ومحاسبته، عن الحسن وأبي علي، وقبل: جلائل آياته، فجعل مجيئها مجيئه تفخيمًا لها، وقيل: جاء أمره الذي لا أمر لغيره معه . . .

قال الحاكم: ولا يجوز حمله علىٰ مجيء ذاته؛ لأنَّه ليس بجسم فلا يجوز عليه المجيء والذهاب»[٣].

- **الرد والمناقشة العقائدية**: ومن أمثلة ذلك قوله في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]: «قيل من غير واسطة، عن أبي علي.

قال الحاكم: نحو قوله -تعالىٰ-: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾. قيل: خلقته بقدرتي، عن أبي مسلم . . .

قال الحاكم: ومتىٰ قيل: هلا حملتموه علىٰ الجارحة كما تزعمه المشبهة؟ قلنا: الله -تعالىٰ- ليس بجسم ولا يجوز عليه النقص، ولو أوجبت هذه الآية إثبات يدين، لوجب بقوله ﴿أَيْدِينَا﴾ إثبات أيدٍ!

ومتىٰ قيل: يد لا تشبه أيدينا! قلنا: فذلك ليس بيدٍ معقوله»[٤].

---

(١) «الجوهر الشفاف»، (المخطوط ١/ ٤٩)، عن «التفسير في اليمن»، (ص/ ٤٠٦).
(٢) «تفسير القرآن»، للرسي، (ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم بن إبراهيم الرسي)، (٢/ ١٠٧).
(٣) المصدر السابق: (٢/ ١٢٦).
(٤) «التهذيب»، (ورقة ٨٤/ ظ)، عن «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير»، (ص/ ٢٩٤).

(٤) التداخلات العقائدية (التأثير والتأثر):

الملاحظ أنَّ الاتجاه العقائدي الذي تأثر به الزيدية في عموم إنتاجهم في التفسير هو الاتجاه المعتزلي، وهذا واضح من خلال التأويلات المنقولة فيها، ولا يظهر تأثير اتجاهات عقائدية أخرىٰ في مدونة التفسير الزيدية، ويتأكد ذلك من خلال استقراء عموم التطورات العقائدية عند الزيدية، فالزيدية غالبًا لم تعرف تطورات عقائدية خارج الإطار الشيعي والكلامي المعتزلي.

وقد كان للزيدية اهتمام خاص بتفسير الزمخشري[1]، وسيأتي ذكر التفاسير الزيدية التي اعتنت بتفسير الزمخشري اختصارًا وشرحًا وحواشي.

(١) «التهذيب»، (ورقة ٨/ و)، عن «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير»، (ص/ ٢٩٢).

ثَالِثًا: الحضورُ العقائديُّ في مدونةِ التفسيـرِ الاعتزاليَّةِ

(١) نظرة إجمالية في طبيعة تدوين التفسير عند المعتزلة:

تعود بدايات التأليف في التفسير عند المعتزلة إلىٰ المرحلة الأولىٰ في المذهب علىٰ يد مؤسسيه، فواصل بن عطاء (ت: ١٣١هـ) مذكور له كتاب في **«معاني القرآن»**[١]، وعمرو بن عبيد (ت: ١٤٣هـ) ذُكر له كتاب في التفسير أيضًا[٢]، وله أيضًا كتاب في التفسير عن الحسن البصري، وقد اتهم في روايته عن الحسن[٣]، ولا يُعرف عن هذه الكتب الأولىٰ شيء.

ومن بعد ذلك اهتم المعتزلة بالتدوين الكثيف في التفسير، متجاوزين في ذلك الكثير من المذاهب، والملاحظ أنَّ بداية التفسير عند المعتزلة كان أكثرها يتعلَّق بمتشابه القرآن، فكتب فيه محمد بن المستنير النحوي، الشهير بقطرب (ت: ٢٠٦هـ) كتابه: **«الرد علىٰ الملحدين في متشابه القرآن»**، وكتب فيه أيضًا بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد (ت: ٢١٠هـ).

ثم استمر تدوين المعتزلة في هذا الموضوع، وممَّن ذُكر له تدوين في ذلك: محمود بن حسن الورَّاق (ت: ٢٣٠هـ)[٤]، وأبو الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ)، وجعفر بن حرب (ت: ٢٣٦هـ)، وكتب الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) **«الرد علىٰ من ألحد في كتاب الله»**[٥]، وكتب ابن أبي عصفور، أبو حفص الفراء القيراوني المعتزلي

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٣٠٦، ٣٢٣، ٤١٠، ٤١١، ٥٨٩).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١٢٢٧).

(٣) انظر المصدر السابق: (١/ ٤٥٠).

(٤) انظر: رواية عنه في جزء فيه تفسير القرآن من طريق يحيىٰ بن اليمان الأثر، رقم: (١١٧). وانظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٣٩٢).

(٥) «فوات الوفيات»، (٢/ ٥٦٢).

(ت: ٢٦٩هـ)[١] كتاب في «**مشكل القرآن**»، وأبو علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ). وأحمد بن محمد الخلال البصري (ت: ٣٧٧هـ)[٢] كتب «**الرد علىٰ الجبرية والقدرية فيما تعلقوا به من متشابه القرآن**»، والقاضي أبو بكر ابن الخلّال (ت: ق ٤هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ).

أمَّا التفسير؛ فالمعتزلة كتبوا فيه الكثير، نذكر ما كتبوا بحسب التدرج التاريخي:

ففي القرن الثالث ذُكرت لهم مجموعة من التفاسير من أشهرها: تفسير أبي بكر الأصم لعبد الرحمن بن كيسان (ت: ٢٣٥هـ)، وتفسير عمرو بن فائد (ت: ق ٣هـ)، وتفسير موسىٰ الأسواري (ت: ق ٣هـ)، وتفسير أبي يعقوب يوسف الشحام (ت: ٢٦٧هـ).

وفي القرن الرابع: تفسير أبي علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ)، وتفسير أبي القاسم البلخي الكعبي (ت: ٣١٩هـ)، واختصار تفسير الطبري لأحمد بن علي بن بيغجور، أبي بكر المعتزلي (ت: ٣٢٦هـ)[٣]، وتفسير أبي بكر محمد بن الحسن بن محمد النقاش (ت: ٣٥١هـ)، وتفسير أبي مسلم الأصفهاني محمد بن بحر (ت: ٣٧٠). واسم كتابه: «**جامع التأويل لمحكم التنزيل**»، ويذكر أنَّه في أربعة عشر مجلدًا، والتتبع لكلام أبي علي الجبائي في التفسير للحسن بن أحمد الفارسي المعتزلي النحوي (ت: ٣٧٧هـ)[٤]، و«**تفسير القرآن**»، لابن صُبر لمحمد بن عبد الله أبي بكر المعتزلي (ت: ٣٨٠هـ)[٥]، وتفسير لأبي الحسن علي بن عيسىٰ الرماني (ت: ٣٨٤هـ). وله «**شرح معاني الزجاج**»[٦]، و«**أحكام القرآن**»، لعباد بن عباس، أبي الحسن المعتزلي (ت: ٣٨٥هـ)[٧]، وتفسير أبي القاسم عبيد الله بن محمد الأسدي (ت: ٣٨٧هـ).

وفي القرن الخامس والسادس ظهرت تفاسير أهمها: تفسير القاضي عبد الجبار بن

---

(١) «الفهرست»، لابن النديم، (ص/ ٢١١)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٧٧٩).

(٢) «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ١٠٩٣).

(٣) المصدر السابق، (٢/ ١٠٨٨).

(٤) «الفهرست»، لابن النديم، (٣٧، ٢٢١)، و«سير أعلام النبلاء»، (١٥/ ٢١٨)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٣١).

(٥) «معجم الأدباء»، (٢/ ٨١٤)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ١٤٨).

(٦) «طبقات المفسرين»، للسيوطي، (ص/ ١٠٢)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٣٦).

(٧) «معجم الأدباء»، (٤/ ١٨٢٧)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٩٥٥).

أحمد الهمذاني (ت: ٤١٥هـ)، اسمه «**المحيط**»، وهو في عداد المفقود، وقد ذكر ابن العربي أنَّه يقع في مائة مجلد، وأنَّه قرأه في خزانة المدرسة النظامية ببغداد.

و«**البستان في تفسير القرآن**»، لإسماعيل بن علي السمان المعتزلي (ت: ٤٤٧هـ)[١]، وتفسير محمد بن علي بن مهريزد الأصبهاني (ت: ٤٥٩هـ)[٢]، وتفسير القرآن لعلي بن الحسين أبي الحسن المعتزلي (ت: ٤٨٤هـ)[٣]، وتفسير أبي يوسف عبد السلام بن محمد القزويني (ت: ٤٨٨هـ)، «**حدائق ذات بهجة**»، و«**شماريخ الدرر في تفسير الآي والسور**»، لعلي بن محمد العمراني (ت: ٥٦٠هـ)[٤].

وعلىٰ كثرة هذه التفاسير؛ إلَّا أنَّه لم يصلنا من تلك المدونات شيء، إمَّا لفقدانها -وهو الأكثر- أو لأنَّها لا تزال مخطوطة.

وربما يعود ذلك إلىٰ أسباب سياسية تعضدها أخرىٰ عقائدية؛ فإنَّ طبيعة حراك المعتزلة مرَّ بمرحلة صعود وتصدير في فترة المأمون، فيُذكر في سيرة المفسر المعتزلي قطرب أنَّ المأمون لمَّا تولَّىٰ اتصل به، ونال منه تقديرًا، فأهداه قطرب كتابًا في التفسير ألَّفه علىٰ مذهبه، وسمح له المأمون بقراءته في الجامع، ونشر مذهبه[٥].

لكن هذا الصعود لم يستمر طويلًا، فتقلبت عليهم الأوضاع، وتعرضوا لمضايقات شديدة وحصل بينهم وبين مخالفيهم جدال كبير، لم يسلموا فيه من النقد، وخاصة في التفسير، ويشهد لذلك أنَّ بدايات الكتابة في التفسير عند الأشاعرة والماتريدية كان من أهم بواعثها الرد علىٰ المعتزلة.

فالأشعري إنَّما ألف كتابه التفسير ليرد به علىٰ أبي علي الجبائي -كما سيأتي-، والماتريدي وإن لم يصرح بأنَّه ألف تفسيره من أجل الرد علىٰ المعتزلة، لكن

---

(١) «معجم الأدباء»، (٢/ ٦٦٣)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٢٤).

(٢) «طبقات المفسرين»، للداودي، (١/ ١١٠)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ١١٦).

(٣) «طبقات المفسرين»، السيوطي، (ص/ ٩٩)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٥٩٧).

(٤) «طبقات المفسرين»، (١/ ٣٩٦)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٣٧).

(٥) «معجم الأدباء»، (٥/ ١٩٦٣)، و«طبقات المفسرين»، للداودي، (١/ ٤٣١)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٩٦٠).

(٦) «تاريخ بغداد»، (٣/ ٢٩٨)، و«طبقات المعتزلة»، (ص/ ١٣١)، و«طبقات النحويين واللغويين»،

واقع كتابه يؤكد أن ذلك من أهم مقاصده.

أمَّا ما وصلنا من تراثهم التفسيري، فعدد قليل لا يتناسب مع كثرة أسماء الكتب المذكورة عنهم وهي: «**معاني القرآن**»، للأخفش (ت: ٢١٥هـ)، و«**أحكام القرآن**»، للجصاص (ت: ٣٧٠هـ)[1]، و«**متشابه القرآن**»، للقاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ)، وكتاب «تنزيه القرآن عن المطاعن» له أيضًا.

ثم ظهر كتاب «تفسير الكشاف»، للزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، ويُعَدُّ ظهوره مرحلة جديدة لعدة أسباب:

- أنَّه أول تفسير كامل يصلنا من كتب المعتزلة في التفسير.

- اكتمال مظاهر التأثر بالاعتقاد في أكثر جوانبه التي سبقت.

- اهتمام الاتجاهات الأخرىٰ بهذا التفسير بخلاف تفاسير المعتزلة الأخرىٰ، فقد كثرت مختصرات «**الكشاف**»، وحواشيه من مختلف الاتجاهات العقائدية الأخرىٰ كالأشاعرة[2]، والماتريدية[3]، والزيدية[4]، والشيعة[5].

(٢) الدوافع العقائدية للتدوين:

الملاحظ أنَّ البداية الفعلية للمعتزلة في التفسير كانت بداية جدلية، حيث ابتدؤوا من وقت مبكر بالكتابة في (متشابه القرآن)، وسجل هذا النوع من التدوين حضورًا لافتًا في كتب المعتزلة، كما سبق أن ذكرنا.

ويعتبر «**متشابه القرآن**»، للقاضي عبد الجبار الكتاب الوحيد الذي وصلنا في هذا

(ص/ ٩٩).

(١) وقد عدَّه من ضمن المعتزلة عدد ممَّن صنف في طبقاتهم، كالحاكم الجشمي، «شرح العيون»، (ص/ ٣٩١)، والقاضي عبد الجبار، «فرق وطبقات المعتزلة»، (ص/ ١٢٥)، وابن المرتضىٰ، «طبقات المعتزلة»، (ص/ ١٣٠)، ونسبه لذلك الذهبي في «سير أعلام النبلاء»، (١٦/ ٣٤١).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٨٥، ٨٩، ٤٤٦)، وانظر في الكتب التي ناقشته: (١/ ٨٣، ٨٥، ٨٦).

(٣) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٧٤٢، ١٩٢)، (٢/ ٦٢٠، ٧١٣، ٧٤١)، وفي الكتب التي ردت عليه وناقشته: (٣/ ١١٦١، ١١٦٢).

(٤) انظر المصدر السابق: (١/ ٣٠٦، ٣٢٣، ٤١٠، ٤١١، ٥٨٩).

المجال، مع كتابه الآخر «**تنزيه القرآن عن المطاعن**».

وواضح من خلال هذين الكتابين أنَّ المعتزلة كانت تخوض الجدل العقائدي علىٰ صعيدين:

- علىٰ صعيد الطاعنين في الإسلام، ومن أجلهم ألفوا مثل كتاب «**تنزيه القرآن عن المطاعن**».

- وعلىٰ صعيد الطوائف العقائدية المخالفة لهم، ومن أجلهم ألفوا كتب «**متشابه القرآن**».

وسيحضر هذا الدافع العقائدي للتدوين مرة أخرىٰ مع الزمخشري، الذي وضع تفسيره استجابة لطلب إخوانه من أتباع المذهب، يقول في مقدمته: «وقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية كلما رجعوا إلي في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستطيروا شوقًا إلىٰ مصنف يضم أطرافًا من ذلك حتىٰ اجتمعوا إلي مقترحين أن أملي عليهم الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»[1].

(٣) طبيعة الحضور العقائدي في مدونة المعتزلة:

اعتنىٰ المعتزلة في مدونة التفسير بتأصيل عقائدهم، وقد تنبه مخالفوهم لذلك، يقول السمعاني منتقدًا تفسير أبي يوسف عبد السلام بن محمد القزويني لِمَا بثه فيه من أقوال المعتزلة: «وكان أحد المعمرين والفضلاء المتقدمين، جمع التفسير الكبير الذي لم يرَ في التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد، **لولا أنَّه مزجه بكلام المعتزلة وبث فيه معتقده**، وهو في ثلاثمائة مجلد، منها سبع مجلدات في الفاتحة»[2].

والسياقات العقائدية في مدونة التفسير عند المعتزلة تأخذ أشكالًا مختلفة، يمكن أن نلاحظها من خلال نموذج تفسير الزمخشري، وأهمها:

- **التفسير العقائدي**: كما في تفسيره قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾

---

(١) انظر المصدر السابق: (٢/ ٥٩٨، ٦٠٤، ٧١٥، ٧٢١، ٧٢٣)، وفي الرد عليه ومناقشته: (١/ ٨٦).

(٢) «الكشاف»، للزمخشري، (١/ ٤٣).

[الأنعام: ١٨] قال: «فوق عباده: تصوير للقهر والعلوّ بالغلبة والقدرة»[١]، فهو هنا يتأوَّل الفوقية بالعلو والقهر والغلبة.

- **الرد والمناقشة العقائدية**: يقول الزمخشري في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾: «فإن قلت: ما فائدة قوله: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾، ولا يخفىٰ علىٰ أحد أنَّ حملة العرش ومن حوله من الملائكة الذين يسبحون بحمد ربهم مؤمنون؟ قلت: فائدته . . . التنبيه علىٰ أنَّ الأمر لو كان كما تقول المجسمة، لكان حملة العرش ومن حوله مشاهدين معاينين، ولما وصفوا بالإيمان؛ لأنَّه إنَّما يوصف بالإيمان، الغائب فلمَّا وصفوا به علىٰ سبيل الثناء عليهم، علم أنَّ إيمانهم وإيمان مَن في الأرض وكل من غاب عن ذلك المقام سواء: في أنَّ إيمان الجميع بطريق النظر والاستدلال لا غير، وأنَّه لا طريق إلىٰ معرفته إلَّا هذا»[٢].

ويقول في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]: «فإن قلت: هل فيها دليل علىٰ خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أبين الدليل فيها وهو تناول قوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ﴾، أيَّ قاتل كان، من مسلم أو كافر، تائب أو غير تائب؛ إلَّا أنَّ التائب أخرجه الدليل، فمن ادعىٰ إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله»[٣].

والأمر كذلك نلاحظه في كتاب «متشابه القرآن»، للقاضي عبد الجبار، فقد ظهر فيه **البعد العقائدي من جهتين:**

- **التأصيل العقائدي**: وقد رسم القاضي عبد الجبار في مقدمة كتابه مجموعة من المعالم المنهجية في التعامل مع متشابه القرآن، ووضع الأساس الذي يُبنىٰ عليه النظر في المتشابه في قوله: «إنَّ السامع للقرآن والقارئ له إذا رأىٰ المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر، لم يكن بأن يتَّبع أحدهما أولىٰ من الآخر فيما يرجع إلىٰ اللغة، فيلجئه ذلك -إذا كان ممَّن يطلب الدين والبصيرة- إلىٰ الرجوع إلىٰ أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل»[٤].

---

(١) «طبقات المفسرين»، القزويني، (١/ ٣٠١).

(٢) «الكشاف»، (٢/ ١٢).

(٣) «المصدر السابق، (٦/ ٩٥).

(٤) المصدر السابق: (١/ ٥٨٤)، وانظر: «متشابه القرآن»، (ص/ ٢٣٠).

- التفسير العقائدي: ويتعلّق ذلك بالآيات التي استدل بها القاضي على المخالفين، سواء الطاعنين في الإسلام أو من الفرق الإسلامية، والجواب عن استدلالاتهم، وقد بدا ذلك على مستوى التفسير وعلى مستوى الاستنباط، ومن ذلك قوله: «ثم ذكر الله -تعالى- بعده ما يدل على أنَّه جسم، وأن له يدين، فقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦]: والجواب عن ذلك: أنَّ ظاهره يقتضي إثبات يدين له -تعالى- خارجتين عن الوجه الذي نعقله والمراد بذلك: أنَّ نعمتيه مبسوطتان على العباد، وأراد به نعمة الدين والدنيا، والنعمة الظاهرة والباطنة، وقد يعبر باليد عن النعمة، فيقال: لفلان عندي يد وأياد ويد جسيمة»[١].

كما نجد هذا البعد العقائدي أيضا في كتب معاني القرآن عند المعتزلة، ومن أقدمها كتاب «معاني القرآن» للأخفش، ومن أمثلة ذلك: قوله في قول الله -تعالى-: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]: «يعني: أمره؛ لأنَّ الله -تبارك وتعالى- لا يزول»[٢]. والتفسير معنى الآية بالأمر جارٍ على طريقة المعتزلة في تأويل هذا النوع من الآيات الواردة في باب الصفات.

(٤) التدافع العقائدي مع المدونة الاعتزالية:

مدونة التفسير الاعتزالية من أكثر المدونات التي تعرضت للنقد والمناقشة من قِبل الطوائف الأخرى، وحصل ذلك مع تفسير أبي علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ)، الذي رد عليه الأشعري في تفسيره المسمى **«تفسير القرآن والرد على من خالف الإفك والبهتان»**، كما حصل أيضًا مع الماتريدي في تفسيره **«تأويلات أهل السنة»** الذي تقصد المناقشة والرد على تأويلات المعتزلة.

وتبلغ هذه المناقشة ذروتها مع تفسير الزمخشري، الذي اعتنت به عموم الاتجاهات العقائدية اختصارًا وشرحًا وتعقيبًا ومناقشة.

والأشاعرة بوجه خاصٍّ ممَّن اعتنى بالرد على الزمخشري، ومن أشهر كتبهم في

---

(١) «متشابه القرآن»، للقاضي عبد الجبار، (ص/ ٢٥).

(٢) المصدر السابق: (ص/ ٢٣٠).

ذلك: كتاب «**الانتصاف من الكشاف**»، لابن المنير المالكي (ت: ٦٨٣هـ)[١]، ومن بعده كتاب أبي علي السكوني المالكي (ت: ٧١٧هـ) «**التميز لِمَا أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز**». وكتاب «**الانتصاف في شرح الكشاف**»، لمحمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الشافعي (ت: ٧١٠هـ)[٢]. وكتاب «**الإنصاف على الكشاف**»، لأحمد بن عبد الرحيم بن حسين، أبي زرعة ابن العراقي الشافعي (ت: ٨٢٦هـ)[٣]، وقد لخَّص فيه كلام ابن المنير وعلم الدين العراقي وأبي حيان.

ومن الكتب التي ناقشت الزمخشري عند الإمامية كتاب «**الإنصاف في الرد على الكشاف**»، لعلي بن عبد الكريم أبي الحسن الشهاب النيلي الإمامي (ت: ق ٨هـ)[٤].

وعند أهل الحديث تفسير «**رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز**»، للرسعني الحنبلي (ت: ٦٦١هـ)، الذي اعتنى في تفسيره بالرد على الزمخشري.

وفي مقابل ذلك اعتنى آخرون بالدفاع عن الزمخشري، ومن ذلك: كتاب «**الانتصار للزمخشري من ابن المنير**»، لابن بنت العراقي عبد الكريم بن علي بن عمر الشافعي الأنصاري (ت: ٧٠٤هـ)، يقول ابن حجر عن هذا الكتاب: «ووضع كتابًا في الانتصار للزمخشري من ابن المنير وعوتب في ذلك، فقال: هذا الكتاب رد الرد»[٥]، وله كتاب: «**الإنصاف في مسائل الخلاف بين الزمخشري وابن المنير**»[٦].

وأيضًا كتاب تحفة الأشراف في كشف غوامض الكشاف ليحي بن قاسم بن عمر الفاضل الشافعي اليمني (ت: ٧٥٣هـ)، يقول في مقدمته: «**أحببت أن أجمع كتابًا آخر أجمع فيه بين ما ذكر في الكتابين من اللمحات اللطيفة والنكات الشريفة وألتزم فيه الذب عن المصنف بقدر الوسع والإمكان والله المستعان**»[٧].

---

(١) «معاني القرآن»، للأخفش، (١/ ١٨٣).

(٢) «طبقات المفسرين»، الداودي، (١/ ٩٠)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٨٣).

(٣) «طبقات المفسرين»، الأدنوي، (ص/ ١٩٩)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٨٢).

(٤) «طبقات المفسرين»، الداودي، (١/ ٥٠)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٨٥).

(٥) «هداية العارفين»، (١/ ٧٢٦)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٨٦).

(٦) «الدرر الكامنة»، (٣/ ١٣).

(٧) «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٨٢).

(٨) «تحفة الأشراف»، (ص/ ١ المخطوط)، عن «التفسير في اليمن»، (ص/ ٣٠٩). وقد أورده د. المديفر

(٥) التداخلات العقائدية (التأثير والتأثر):

بالرغم من كثرة الجدل العقائدي مع المعتزلة؛ إلَّا أنَّ خطهم العقائدي ظلَّ حاضرًا في عموم التفاسير، سواء كان هذا الحضور من جهة التأثر برؤيتهم المنهجية، أو كان من جهة المناقشة لأفكارهم وتأويلاتهم.

ويمكن تصنيف هذا الحضور إلىٰ مجموعتين:

الأولىٰ: في مدونات التفسير التي تمثل اتجاه التقارب مع المعتزلة، وهي: الزيدية والإمامية، فقد ظهر هذا التأثير في العناية بتفسير الزمخشري، من قبل هذه الاتجاهات:

فعند الزيدية نجد كتاب «**الجوهر الشفاف الملتقط من مغاصات الكشاف**»، لعبد الله بن الهادي بن حمزة المؤيد بالله (ت: ٨١٠هـ)[١]، و«**تجريد التفسير من الكشاف مع زيادة نكت لطاف**»، لجمال الدين أبي الحسن علي بن محمد القاسم (ت: ٨٣٧هـ)، و«**الدر الشفاف المنتزع من الكشاف**» له[٢]، و«**التكميل الشاف في معاني كشف الكشاف**»، لمحمد بن يحيىٰ الشهير بابن بهران الزيدي (ت: ٩٥٧هـ)[٣]، و«**حاشية علىٰ الكشاف**»، لصالح بن داود الحدقي الآنسي (ت: ١٠٦٢هـ)[٤]، و«**حاشية علىٰ الكشاف**»، لحامد بن حسن بن أحمد بن محمود شاكر (ت: ١١٧٣هـ)، حواشي علىٰ الكشاف، لأحمد بن صالح بن أبي الرِّجال (ت: ١١٩١هـ).

وعند الإمامية نجد كتاب «**الكاف الشاف من كتاب الكشاف**»، للطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)، وقد ألفه بعد «**مجمع البيان**» بعد أن اطلع علىٰ الكشاف ليكون جامعًا بين فوائد الكتابين[٥]، و«**حاشية علىٰ الكشاف**»، لمحمد بن إبراهيم صدر الدين الكبير

ضمن تفاسير الزيدية في رسالته: «تفاسير الزيدية»، (ص/ ٦٧).

(١) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «التفسير في اليمن»، (ص/ ٤٠٦)، و«تفاسير الزيدية»، (ص/ ٢٦٣).

(٢) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «التفسير في اليمن»، (ص/ ٤١٨)، و«تفاسير الزيدية»، (ص/ ٧٣).

(٣) انظر في ذكر بعض أمثلة البعد العقائدي في تفسيره: «تفاسير الزيدية»، (ص/ ٧٥).

(٤) انظر في الإشارة إلىٰ البعد العقائدي في تفسيره: «تفاسير الزيدية»، (ص/ ٨١).

(ت: ٩٠٣هـ)[١]، و«**حاشية علىٰ الكشاف**»، لإبراهيم بن حسين الهمداني (ت: ١٠٢٦هـ)[٢]، و«**حاشية علىٰ الكشاف**»، لحسين بن محمد خليفة سلطان المرعشي (ت: ١٠٦٤هـ)[٣]، و«**حاشية علىٰ الكشاف**»، لتانا شاه أبي الحسن الإمامي الشيعي (ت: ١١١١هـ)[٤].

الثانية: مدونات التفسير التي تمثل اتجاه المعارضة للمعتزلة، وهم الأشاعرة والماتريدية، فقد تسرَّب حضور المعتزلة إلىٰ هذه المدونات من جهة نقل أقوالهم، فالماوردي (ت: ٤٥٠هـ) في تفسيره «**النكت والعيون**» كان يورد أقوال المعتزلة دون نقاش أو رَدٍّ؛ لأنَّه كان يقصد جمع الأقوال التي قِيلت في التفسير حتىٰ لو لم يرضها، وفي ذلك يقول: «ولو أنَّ هذا من الاستنباط يحكىٰ عمن يُقتدىٰ به في علم التفسير لرغب عن ذكره . . . لكن قاله متبوع، فذكرته مع بُعْدِه حاكيًا، لا محققًا؛ ليكون الكتاب جامعًا لما قِيل»[٥].

وكانت هذه الطريقة سببًا من أسباب اتهامه بالاعتزال، وبسببه اشتد تحذير بعض الأشاعرة منه، ومنهم السبكي الذي يقول: «وتفسيره عظيم الضرر؛ لكونه مشحونًا بتأويلات أهل الباطل تلبيسًا وتدسيسًا علىٰ وجه لا يفطن له غير أهل العلم والتحقيق، مع أنه تأليف رجل لا يتظاهر بالانتساب إلىٰ المعتزلة!! بل يجتهد في كتمان موافقتهم فيما هو لهم فيه موافق»[٦].

وبلغ الأمر أن أُلفت كتب خاصة بمواطن هذا النقل عن المعتزلة، ومنها: «**الإتحاف بتمييز ما تبع فيه البيضاوي صاحب الكشاف**»، للأرميوني: يوسف بن عبد الله بن سعيد الشافعي (ت: ٩٥٨هـ)[٧]، وأيضًا كتاب «**الإتحاف بتمييز ما تبع فيه البيضاوي صاحب الكشاف**»، لشمس الشامي محمد بن يوسف الشافعي (ت: ٩٤٢هـ)[٨].

---

(١) «هدية العارفين»، (١/ ٨٢٠)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ١٠٨٢).

(٢) «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢، ٧٢١)

(٣) المصدر السابق، (٢/ ٧١٩)

(٤) «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٧٢٣).

(٥) المصدر السابق، (٢/ ٧١٥)

(٦) «النكت والعيون»، للماوردي، (١/ ٥٠).

(٧) «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (٣/ ٣٠٤، ٣٠٥).

(٨) «طبقات المفسرين»، الأدنوي، (ص/ ٤٣٥)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ١٠).

رَابِعًا: الحضورُ العقائديُّ في مدونةِ التفسيـرِ الأشعريَّةِ

(١) نظرة إجمالية في طبيعة تدوين التفسير عند الأشاعرة:

خلافًا لكثير من المذاهب؛ فقد ابتدأ التدوين في التفسير عند الأشاعرة مع إمام المذهب أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، في كتابه: «**تفسير القرآن والرد علىٰ من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان ونقد ما حرفه الجبائي والبلخي في تأليفهما**»[١]، وسُمي هذا التفسير بـ«المختزن»، ويُذكر أنَّه في خمسمائة مجلد[٢]، ولم يصل منه شيء، وقد نقل عنه ابن فورك في تفسيره المخطوط[٣].

وقد تتابع علماء الأشاعرة علىٰ الكتابة في التفسير، وهم أكثر المذاهب كتابة في ذلك وتفاسيرهم هي أكثر التفاسير تداولًا وحضورًا من بين عموم تفاسير الطوائف الأخرىٰ، ومن هذه التفاسير التي دونت في **القرن الخامس**: «**تفسير القرآن**»، لابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)، و«**تحقيق البيان في تأويل القرآن**»، للراغب الأصفهاني (ت: ٤٢٥)، و«**تفسير الثعلبي**»، لأحمد بن إبراهيم الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ)، و«**تفسير القرآن**»، لعبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩هـ)[٤]، و«**النكت والعيون**»، لأبي الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، وكتب الواحدي (ت: ٤٦٨هـ) الثلاثة وهي: «**الوسيط**»، و«**البسيط**»، و«**الوجيز**»، وكتاب أبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ) «**تفسير القرآن**»[٥].

وفي **القرنين السادس والسابع**: «**أحكام القرآن**»، لابن العربي (ت: ٥٤٣هـ)،

---

(١) «كشف الظنون»، (١/ ٧، و١٩٣)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ١١).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٥١١).

(٣) المصدر السابق: (٣/ ١١٦٥).

(٤) انظر: «مقدمة الدكتور محمد السليماني لكتاب الحدود»، لابن فورك، (ص/ ٢٧).

(٥) «إنباه الرواة»، (٢/ ١٨٦)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٣٩٤).

و«المحرر الوجيز»، لابن عطية (ت: ٥٤٦هـ)، و«مفاتيح الغيب»، للفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، و«اختصار النكت والعيون»، للعز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)، و«أحكام القرآن»، للقرطبي (ت: ٦٧١هـ)، و«أنوار التنزيل»، للبيضاوي (ت: ٦٨٥هـ).

وفي القرن الثامن: «لباب التأويل في معاني التنزيل»، لعلاء الدين الخازن (ت: ٧٤١هـ)، و«التسهيل لعلوم التنزيل»، لابن جزي الكلبي (ت: ٧٤١هـ)، و«البحر المحيط»، لأبي حيان الأندلسي (ت: ٧٥٤هـ)، و«الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، للسمين الحلبي (ت: ٧٥٦هـ).

وفي القرن التاسع: «تفسير ابن عرفة»، لمحمد بن محمد بن عرفة المالكي (ت: ٨٠٣هـ)[1]، و«الجواهر الحسان في تفسير القرآن»، للثعالبي (ت: ٨٧٥هـ)، و«اللباب في علوم الكتاب»، لعمر عادل الحنبلي (ت: ٨٧٩هـ).

وفي القرن العاشر وما بعده: «تفسير الجلالين»، و«الدر المنثور»، للسيوطي (ت: ٩١١هـ)، وحاشية أبي الفضل القرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني (ت: ٩٤٠هـ)، وحاشية الشيخ زاده علىٰ تفسير البيضاوي (ت: ٩٧٥هـ)، و«إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم»، لأبي السعود (ت: ٩٨٢هـ)، و«تفسير الخطيب»، للشربيني (ت: ٩٧٧هـ)، و«الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين»، لسليمان بن عمر الجمل (ت: ١٢٠٤هـ)، و«حاشية الصاوي علىٰ تفسير الجلالين»، لأحمد الصاوي (ت: ١٢٤١هـ)، و«روح المعاني»، للألوسي (ت: ١٢٧٠هـ).

وبدءًا من القرن السابع الذي كثرت فيه المختصرات في شتىٰ العلوم، بدأت تظهر كتب الحواشي علىٰ تلك المختصرات بما فيها كتب التفسير، فكثرت حينها كتب الحواشي التي وضعت علىٰ التفاسير الأشعرية، وكان النصيب الأوفر منها مكتوبًا علىٰ تفسير البيضاوي، الذي يوازي تفسير الزمخشري من حيث كثرة الاهتمام به، كتبها أشاعرة وماتريدية وإمامية[2]، وتجاوزت الثلاث مائة حاشية، ويأتي بعده من حيث

---

(١) «مفتاح السعادة»، (٢/ ٩٧)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٣٨٨).

(٢) «كشف الظنون»، (١/ ٤٣٨)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٢٤٠).

(٣) في «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، الكثير من أسماء هذه الحواشي، ويُمكن مراجعة «ظاهرة الحواشي علىٰ التفاسير - البيضاوي نموذجًا»، أطروحة دكتوراه غير منشورة بجامعة اليرموك - الأردن،

الاهتمام تفسير الجلالين، ثم تفسير أبي السعود (الذي جمع بين تفسير البيضاوي والزمخشري)، ويجمعها جميعًا أنَّها كانت مناهج دراسية دُرست في فترات متفاوتة في حلق العلم.

هذه أشهر كتب التفسير الأشعري، وغالب تلك التفاسير التي ذكرنا أسماءها قد وصلتنا، الأمر الذي يعني أن مكتبة التفسير الأشعري هي أغنىٰ المكتبات في التفسير.

(٢) الدوافع العقائدية للتدوين:

حضر الدافع العقائدي في تدوين التفسير مع بداية حركة التفسير عند الأشاعرة، مع أبي الحسن الأشعري في كتابه التفسير الذي كتبه للرد علىٰ المعتزلة، يقول في مقدمة تفسيره: «أمَّا بعد: فإنَّ أهل الزيغ والتضليل تأوَّلوا القرآن علىٰ آرائهم وفسَّروه علىٰ أهوائهم تفسيرًا لم ينزل الله به سلطانًا، ولا أوضح به برهانًا، ولا رووه عن رسول رب العالمين . . . وإنَّما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهذيل بياع العلف ومتبعيه، وعن إبراهيم نظام الخرز ومقلديه فإنَّهم قادة المعتزلة الجهال . . . ورأيت الجبائي ألَّف في تفسير القرآن كتابًا أوَّله علىٰ خلاف ما أنزل الله ﷺ . . . ولولا أنَّه استغوىٰ بكتابه كثيرًا من العوام واستنزل به عن الحق كثيرًا من الطغام؛ لم يكن لتشاغلي به وجه»[1].

ومن هذا الكلام للأشعري يتبيَّن أنَّ نشأة التفسير عند الأشاعرة كان سببها الرد علىٰ المعتزلة، ولو قُدِّر وصوله لكان ظهور أثر العقائدية فيه أمرًا لا شكَّ فيه، سواءٌ من جهة التقرير، أو من جهة الرد علىٰ المعتزلة كما هو واضح من سبب تأليفه.

والأمر كذلك فيما يتعلَّق بالكتابة في متشابه القرآن: حيث ابتدأت العناية بمتشابه القرآن عند الأشاعرة مع أبي الحسن الأشعري في كتابه «**متشابه القرآن جمع فيه بين المعتزلة والملحدين الذين يطعنون في متشابه الحديث**»[2]، فهذا النوع من الكتب دخل في حيِّز اهتمام المذهب الأشعري من أول نشأته، ولم يصلنا شيء من هذا الكتاب، والبعد العقائدي واضح من اسمه الذي يظهر فيه أنَّه ألَّفه للرد علىٰ المعتزلة وغيرهم.

لمحمد حسام عبد الكريم.

(١) انظر: «تبيين كذب المفتري»، لابن عساكر، (ص/ ١١٢).

ومن أقدم ما نشر من كتب الأشاعرة في ذلك كتاب: «**درة التنزيل وغرة التأويل**»، للخطيب الإسكافي (ت: ٤٢٠هـ)، وهو رد علىٰ الطاعنين في الآيات المتشابهة في القرآن التشابه اللفظي، ولم يقصد به الرد علىٰ الطوائف الإسلامية.

أمَّا ما يتعلَّق بالمتشابه المعنوي، فمن أقدم ما نشر للأشاعرة في ذلك «**إزالة الشبهات عن الآيات والأحاديث المتشابهات**»[1]، لابن اللبان (ت: ٧٤٩هـ).

(٣) طبيعة الحضور العقائدي في مدونة الأشاعرة:

من أقدم ما وصلنا للأشاعرة ممَّا يُمكن دراسة البعد العقائدي فيه: كتاب «**الكشف والبيان عن تفسير القرآن**»[2]، لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري (ت: ٤٢٧هـ).

وهو من تلاميذ ابن فورك، وقد تلقَّىٰ عنه تفسيره، كما صرح بذلك في مقدمة تفسيره[3]، وهو مع أشعريته متأثرٌ بالتصوف، وقد انتقده ابن تيمية أثناء كلامه عن «**تفسير البغوي**»، فقال: «ولا ذَكَرَ تفاسير أهل البدع التي ذكرها الثعلبي، مع أنَّ الثعلبي فيه خير ودين، لكنَّه لا خبرة له بالصحيح والسقيم من الأحاديث، ولا يُميز بين السنة والبدعة في كثير من الأقوال»[4]. وبيَّن أنَّ سبب دخول آراء أهل البدع عليه هو التقليد لغيره، فقال: «لكن الثعلبي فيه سلامة من البدع، وإن ذكرها تقليدًا لغيره»[5].

وقد ظهر البعد العقائدي فيه من عدة جهات:

- **التقديم العقائدي**: فقد انتقد الثعلبي المعتزلة في مقدمة تفسيره، عندما بيَّن أصناف الذين ألَّفوا في التفسير، فقال: «فألفيت المصنفين في هذا الباب فرقًا علىٰ طرق: فرقة منهم أهل البدع والأهواء وفرقة المسالك والآراء مثل البلخي والجبائي والأصفهاني والرماني وقد أمرنا بمجانبتهم وترك مخالطتهم ونهينا عن الاقتداء

---

(١) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١١٤٠).

(٢) انظر المصدر السابق: (٢/ ٧٨٠).

(٣) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١١١٠)، و«الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (١/ ٣٠٢).

(٤) انظر: «تفسير الثعلبي»، (١/ ٨٣)، و«فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (١/ ٤٥٦).

(٥) «منهاج السنة»، (٧/ ١٢).

بأقوالهم وأفعالهم، فاختاروا ممَّن تأخذون دينكم، وفرقة ألفوا وقد أحسنوا غير أنهم خلطوا أباطيل المبتدعين بأقاويل السلف الصالحين . . . مثل أبي بكر القفال وأبي حامد المقري وهما من الفقهاء الكبار والعلماء الخيار، ولكن لم يكن التفسير حرفتهم ولا علم التأويل صنعتهم ولكل عمل رجال ولكل مقام مقال»(١).

- **التفسير العقائدي**: من شواهد ذلك في تفسيره: قوله في قول الله -تعالىٰ-: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]: «يعني يخافون قدرة ربهم أن يأتيهم بالعذاب من فوقهم ويدل عليه»، وقال في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] «ما يؤمرون يعني: الملائكة، وقيل معناه: يخافون ربهم الذي فوقهم بالقول والقدرة، فلا يعجزه شيء ولا يغلبه أحد»(٢).

- **الرد العقائدي**: ومن شواهد ذلك في تفسيره: قوله في قول الله -تعالىٰ-: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨]: «وفي الآية رد علىٰ القدرية»(٣).

ولا يقتصر وجود هذا النوع من أشكال الحضور في كتب التفسير فحسب، بل نجده في كتب «معاني القرآن»: فقد اعتنىٰ الأشاعرة بمعاني القرآن منذ وقت مبكر، فمن أقدم الكتب التي طُبعت لمن نُسب إليهم: كتاب «معاني القرآن»، للزجاج (ت: ٣١١هـ)(٤)، وتحديد مذهب الزجاج العقائدي محل اختلاف بين الباحثين، فمنهم من نسبه إلىٰ المعتزلة (٥)، ومنهم من نسبه إلىٰ أهل السنة(٦)، ومنهم إلىٰ الأشاعرة(٧)، والذي يظهر من حاله التفصيل: فهو من حيث الانتساب: ينتسب إلىٰ مذهب أحمد في الاعتقاد أي مذهب أهل الحديث، فقد ذُكر عنه أنَّه قال في آخر

---

(١) «الفتاوىٰ الكبرىٰ»، (١٣/ ٣٨٦).

(٢) «تفسير الثعلبي»، (١/ ٧٤).

(٣) المصدر السابق: (٦/ ٢١).

(٤) المصدر السابق: (٣/ ٧١).

(٥) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١٢٢٢).

(٦) نسبه لذلك أبو حيان في «البحر المحيط»، (٥/ ٤٦٣).

(٧) انظر: «التفسير اللغوي»، للدكتور الطيار، (ص/ ٣٢٣)، و«مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، للدكتور محمد الشيخ، (ص/ ٦٩٩).

حياته: «اللهم احشرني علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل»(١)، أمَّا من حيث التطبيق فهو تارةً يُثبت الصفات علىٰ مذهب أهل الحديث، وتارةً يؤولها بما يوافق فيه الأشاعرة(٢).

وقد عاش الزجاج في زمن الأشعري، وتوفيا في بلدة بغداد، ولا يَبْعُد أنَّه قد تأثر به، وقد ظهر هذا التأثر في كتابه «معاني القرآن»، ومن أمثلة ذلك: قوله في قول الله -تعالىٰ-: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]: «والمحبة من الله لخلقه: عفوه عنهم وإنعامه عليهم برحمته ومغفرته وحسن الثناء عليهم»(٣)، وهو تأويل يتمشىٰ مع منهج الأشعري في تأويل الصفات الفعلية.

وأيضًا من الكتب التي يمكن فيها ملاحظة البعد العقائدي: كتب غريب القرآن: ومن أقدم ما ذُكر للأشاعرة في ذلك كتاب «**غريب القرآن**»، لابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)(٤).

وأمَّا ما طبع منها فمن أقدمها: كتاب «**مفردات القرآن**»، للراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ)، وقد نُسب إلىٰ الاعتزال والتشيع، ولا تصح هذه النسبة له(٥)، **ومن الأمثلة التي يلاحظ فيها البعد العقائدي عنده**، قوله في قول الله -تعالىٰ-: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]: «فمحبة الله -تعالىٰ- للعبد إنعامه عليه»(٦)، وتأويله للمحبة بالإنعام هو تأويل الأشعري لمثل هذا النوع من الصفات.

(٤) التداخلات العقائدية (التأثير والتأثر):

يُعتبر المذهب الأشعري من أكثر المذاهب تداخلًا منهجيًا في التفسير، فقد دخلت

---

(١) انظر: «المفسرون بين التأويل والإثبات»، للدكتور المغراوي، (٤/ ١٥٢٥).

(٢) انظر: «إنباه الرواة»، (١/ ١٥٩)، و«معجم الأدباء»، (١/ ١٣٠).

(٣) انظر أمثلة ذلك في كل من: «رسالة أسماء الله الحسنىٰ»، للدكتور عبد الله الغصن، (ص/ ١٩٧)، و«مناهج اللغويين في تقرير العقيدة»، (ص/ ٦٩٩)، و«التفسير اللغوي»، (ص/ ٣٢٣)، و«الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (١/ ٨٢).

(٤) «معاني القرآن وإعرابه»، (١/ ٣٩٧)، وانظر: (١/ ٤٥٥)، و(٥/ ٢٥).

(٥) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ١٠٠٧).

(٦) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٣/ ١٢٤٤)، و«الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة»، (١/ ٧٩٣).

عليه مجموعة مؤثرات عقائدية من عدد من الطوائف أثرت في مسارات التفسير الأشعري، ومن أسبابه أن المذهب الأشعري حصل فيه تطورٌ كبير، وسبق أن تعرضنا لذلك عند الكلام علىٰ مناهج التفسير، والمقصود الإشارة إلىٰ ذلك فيما يتعلّق بمدونة التفسير، ومن أمثلة هذا التباين:

(أ) دخول آراء الصوفية في كتب التفسير عند الأشاعرة: وقد بينا ذلك في الحديث عن تفاسير الصوفية.

(ب) دخول آراء المعتزلة في كتب التفسير الأشعرية: ودخولها كان علىٰ وجهين:

- **دخول علىٰ جهة النقل دون المناقشة،** وقد سبق التمثيل علىٰ ذلك بتفسير الماوردي.

- **ودخولها علىٰ جهة الرد والمناقشة، ومناهج التأليف في هذا الوجه متعددة:**

منها: أن يُؤلَّفَ كتاب في التفسير ويُضمَّن الرد علىٰ المعتزلة: وقد بدأ الاعتناء بالرد علىٰ آراء المعتزلة في التفسير مع إمام المذهب الأشعري، ومن أقدم ما وصلنا من كتبهم التي تقصدت تتبع أقوالهم والرد عليهم: كتاب «المحرر الوجيز»، لابن عطية (ت: ٥٤٦هـ)، فقد كان كثير التتبع والرد علىٰ تأويلات المعتزلة، أمَّا الكتب التي قبله، فقد كانت تناقش بعض أقوالهم، ولم تكن تقصد تتبع الرد والمناقشة لها كما هو حال ابن عطية.

ومنها: أن يُؤلَّفَ كتاب خاص في الرد علىٰ تأويلات المعتزلة دون التعرض لباقي الآيات: وقد بدأت هذه الطريقة بشكل واضح بعد تأليف «تفسير الكشاف» للزمخشري، ومن أقدم من ألف في ذلك عند الأشاعرة: أحمد بن محمد ابن المنير المالكي (ت: ٦٨٣هـ) في كتابه: **«الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال»**.

وكتاب أبي علي السكوني المالكي (ت: ٧١٧هـ)، **«التمييز لِمَا أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز»**.

ومنها: أن يُؤلف كتاب في التعليق علىٰ تفاسير المعتزلة، ويضمن الرد والمناقشة لهم: وقد حصل هذا أيضًا مع تفسير الزمخشري، فقد علّق علىٰ تفسيره عدد من الأشاعرة تعليقًا كاملًا، وتعقبوه في المواطن التي يخالفونه فيها عقائديًا، ومن أشهر

تلك الكتب، «شرح الكشاف»، للطيبي (ت: ٧٤٣هـ)، وقد طبع مؤخرًا، يقول عنه الداودي: «شرح الكشاف شرحًا حسنًا، وأجاب عما خالف فيه الزمخشري أهل السنة بأحسن جواب»[١].

(ج) دخول آراء الفلاسفة في تفسير الأشاعرة:

من تفاسير الأشاعرة التي دخلتها آراء الفلاسفة: «مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار»، للشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)، وقد نُشر جزء منه.

والتفسير الأهم لدراسة هذا الجانب هو «التفسير الكبير»، للرازي (ت: ٦٠٦هـ)، وقد اشتُهر الرازي بين العلماء بكثرة نقله عن الفلاسفة، وقد كان هذا النقل محل انتقاد كبير، ممَّا دعا أبا حيان لتعقبه بكلام طويل أنقله بطوله لفائدته: «وكثيرًا ما ينقل هذا الرجل عن حكماء الإسلام في التفسير، وينقل كلامهم تارة منسوبًا إليهم، وتارة مستندًا به، ويعني بحكماء الفلاسفة الذين خلقوا في مدة الملة الإسلامية، وهم أحق بأنْ يسمّوا سفهاء جهلاء من أن يسموا حكماء؛ إذ هم أعداء الأنبياء والمحرفون للشريعة الإسلامية، وهم أضر علىٰ المسلمين من اليهود والنصارىٰ.

وإذا كان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ نُهي عن قراءة التوراة مع كونها كتابًا إلهيًّا، فلأنْ ينهىٰ عن قراءة كلام الفلاسفة أحق.

وقد غلب في هذا الزمان وقبله بقليل الاشتغال بجهالات الفلاسفة علىٰ أكثر الناس، ويسمونها الحكمة، ويستجهلون من عرىٰ عنها، ويعتقدون أنهم الكملة من الناس، ويعكفون علىٰ دراستها، ولا تكاد تلقىٰ أحدًا منهم يحفظ قرآنًا ولا حديثًا عن رسول الله ﷺ.

ولقد غضضت مرة من ابن سينا ونسبته للجهل، فقال لي بعضهم وأظهر التعجب من كون أحد يغض من ابن سينا: كيف يكون أعلم الناس بالله ينسب للجهل؟! ولما ظهر من قاضي الجماعة أبي الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد بن رشد الاعتناء بمقالات الفلاسفة والتعظيم لهم، أغرىٰ به علماء الإسلام بالأندلس المنصور

---

(١) «المفردات في غريب القرآن»، (١/ ١٠٥).

منصور الموحدين يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي ملك المغرب والأندلس حتىٰ أوقع به ما هو مشهور من ضربه ولعنه وإهانته وإهانة جماعة منهم علىٰ رؤوس الإشهاد»[1].

ومن أمثلة إفادات الرازي منهم[2]: قوله في تفسير قول الله -تعالىٰ-: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢]: «وأيضًا قال: مولاهم الحق، والمعنىٰ أنَّهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ . . . [الجاثية: ٢٣]، فلما مات الإنسان تخلص من تصرفات الموالي الباطلة، وانتقل إلىٰ تصرفات المولىٰ الحق»[3].

قال أبو حيان مُعلِّقًا علىٰ هذا التفسير: «وتفسيره خارج عن مناحي كلام العرب ومقاصدها وهو في أكثره شبيه بكلام الذين يسمون أنفسهم حكماء»[4].

وفي موطن آخر يقول الرازي في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَبَرَزُواْ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [إبراهيم: ٢١]: «تأويل الحكماء أن النفس إذا فارقت الجسد، فكأنه زال الغطاء والوطاء وبقيت متجردة بذاتها عارية عن كل ما سواها وذلك هو البروز لله»[5].

ويتعقب أبو حيان هذا التفسير بقوله: «وهذا الرجل كثيرًا ما يورد كلام الفلاسفة وهم مباينون لأهل الشرائع في تفسير كلام الله -تعالىٰ- المنزل بلغة العرب، والعرب لا تفهم شيئًا من مفاهيم أهل الفلسفة، فتفسيرهم كاللغز والأحاجي، ويسميهم هذا الرجل حكماء، وهم من أجهل الكفرة بالله تعالىٰ وبأنبيائه»[6].

---

(١) «طبقات المفسرين»، الداودي، (١/ ١٤٣).

(٢) «البحر المحيط»، (٥/ ١٥١).

(٣) انظر من أمثلة أخرىٰ في: «مفاتح الغيب»، الرازي، (٥/ ٢٧٤)، وتعقيب أبي حيان عليه في «البحر المحيط»، (٤/ ١٩٥). وأيضًا: «مفاتح الغيب»، الرازي، (٦/ ٣٨٢)، وتعقيب أبي حيان عليه في «البحر المحيط»، (٥/ ٢١٩)، (٧/ ١٠٦). وأيضًا: «مفاتح الغيب»، الرازي، (٢٧/ ١٢٥)، وتعقب أبي حيان عليه في «البحر المحيط»، (٧/ ٤٨٧).

(٤) «مفاتح الغيب»، الرازي، (١٣/ ١٦).

(٥) «البحر المحيط»، (٤/ ١٥٣).

(٦) «مفاتح الغيب»، الرازي، (١٩/ ٨٥).

خَامِسًا: الحضورُ العقائديُّ في مدونةِ التفسيـرِ الماتريديَّةِ

(١) نظرة إجمالية في طبيعة تدوين التفسير عند الماتريدية:

بدأت الكتابة في التفسير عند الماتريدية مع إمام المذهب أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت: ٣٣٣) الذي كتب تفسيرًا كاملًا للقرآن وسماه: (**تأويلات أهل السنة**)، ومن حسن الحظ أن ينشر هذا الكتاب كاملًا، فوجود كتاب كاملٍ في التفسير لإمام المذهب ووصوله إلينا، أمر لم يتحقق في أي مذهب عقائدي آخر، فالأشعري وإن ذكر له كتاب في التفسير؛ إلا أنه لم يصلنا.

وأمر آخر أنها لم تكن كتابةً يكتنفها النقص كما هو شأن البدايات بل كان ظهورًا متكاملًا، وهو ما انعكس علىٰ تعظيم شأن هذا الكتاب، يقول صاحب الجواهر المضية عنه: «كتاب لا يوازيه في فنه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبق في ذلك الفن»[١].

والملاحظ أن أسلوب الماتريدي في كتابه التفسير أكثر وضوحًا وسهولة من أسلوبه في كتابه التوحيد الذي يتسم بالتعقيد والانغلاق، كما يقول البزدوي: «وكتاب التوحيد الذي صنفه الشيخ أبو منصور قليل انغلاق وتطويل وفي ترتيبه نوع تعسير»، وربما يعود ذلك لطبيعة الموضوع المبحوث في كلا الكتابين.

ومع أهمية هذا التفسير إلا أننا لا نجد عناية لا بالماتريدي ولا بكتابه، فكتب طبقات المفسرين لا تذكر الماتريدي ضمن طبقاتها، مع أنها تذكر مفسري الأشاعرة والمعتزلة وأهل الحديث وغيرهم، ولم يكن ذلك خاصًا بكتب طبقات المفسرين بل الأمر كذلك في كثير من كتب التراجم العامة التي لم تتعرض لترجمته.

كما أن تفسير الماتريدي هو الآخر لم يحظ بعناية من قِبَلِ أتباعه، سواء بالتعليق،

---

(١) «البحر المحيط»، (٥/ ٤٠٦)

أو بالاختصار، أو غير ذلك، ممَّا يفعله الأتباع -عادة- بمصنفات أئمتهم، باستثناء ما هو مذكور عن أبي بكر علاء الدين السمرقندي (ت: ٥٤٠)[1] المسمىٰ (شرح تأويلات القرآن).

ولم يصلنا من كتب الماتريدية بعد تفسير إمامهم إلا القليل، وأهمها: بحر العلوم لأبي ليث السمرقندي (ت: ٣٧٣)، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل لعبد الله بن أحمد النسفي (ت: ٧١٠).

(٢) الدوافع العقائدية في التدوين:

في تسمية الماتريدي لتفسيره باسم: «**تأويلات أهل السنة**» ما يُشْعِرُ أنَّه ألفه لدافع عقائدي، وهو بيان التأويلات الخاصة بأهل السنة والذي يقصد بهم الماتريدية، في مقابل تأويلات المعتزلة الذين تقصد الرد عليهم، وإن لم يصرح بذلك.

أمَّا النسفي؛ فقد صرح في مقدمة تفسيره ببعض الدوافع العقائدية، فقال: «قد سألني من تتعين إجابته كتابًا متوسطًا في التأويلات، جامعًا لوجوه الإعراب والقراءات، متضمنًا لدقائق علمي البديع والإشارات، حاليًا بأقوايل أهل السنة والجماعة، خاليًا عن أباطيل أهل البدع والضلالة . . .»[2].

(٣) طبيعة الحضور العقائدي في التدوين:

يُمكن تتبع ذلك في تفسير الماتريدي الذي ظهر فيه البعد العقائدي من جهات أهمها:

(أ) التسمية العقائدية: فالاسم الذي وضعه الماتريدي واضح فيه الأثر العقائدي، فهو يستخدم مصطلحين لهما دلالتهما الشهيرة في باب الاعتقاد، وهما: مصطلح (التأويل)، ومصطلح (أهل السنة)، ويقصد بهم الماتريدية.

(ب) المنهج: فالماتريدي يذكر في بداية كتابه التفسير تفريقًا منهجيًا بين التفسير والتأويل يستهله بقوله: «التفسير للصحابة، والتأويل للفقهاء». ثم يُبيِّن الأثر العملي لهذا التفريق، فيذكر أن التفسير لا يجوز أن يُقال فيه بالرأي؛ لأنَّه: «حقيقة المراد وهو

---

(١) انظر: «الجواهر المضية في طبقات الحنفية»، عبدالقادر القرشي (٣/ ٣٦٠).

(٢) انظر: «فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم»، (٢/ ٩٤٥).

كالمشاهدة، لا تسمح إلَّا لمن علم، ومنه قيل: من فسر القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار؛ لأنَّه فيما يفسر يشهد علىٰ الله به». أمَّا التأويل: «فهو بيان منتهىٰ الأمر . . . فهو توجيه الكلام إلىٰ ما يتوجه إليه، ولا يقع التشديد في هذا مثل ما يقع في التفسير؛ إذ ليس فيه شهادة علىٰ الله؛ لأنَّه لا يخبر عن المراد، ولا يقول: أراد الله به كذا، أو عنىٰ كذا، ولكن يقول: يتوجه هذا إلىٰ كذا وكذا من الوجوه، هذا ممَّا تكلم به البشر، والله أعلم ما صحته من الحكمة»[1].

(ج) **التفسير العقائدي**: فكثيرًا ما يفسِّر الماتريدي الآيات، بناءً علىٰ رؤيته العقائدية: ومن أمثلة ذلك قوله في تفسير قول الله -تعالىٰ-: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٣]: «والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب»[2]، وتفسيره للإيمان بالتصديق هو تقرير المرجئة، والماتريدي يرىٰ رأيهم في هذه المسألة.

(د) **الرد العقائدي**: فكتاب الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) إلىٰ جانب كتاب القصاب -الذي سبق في كتب أهل الحديث- هما: أقدم ما وصلنا من كتب التفسير التي ظهرت فيهما المناقشات العقائدية والردود علىٰ جهة القصد والتتبع، والمادة النقاشية في كتاب الماتريدي كثيرة إلىٰ درجة أنَّها صالحة لأنَّ تكون مجالًا للجمع والدراسة والتحليل.

والنسفي كذلك اعتنىٰ بالرد علىٰ المخالفين، ومن ذلك قوله عند تفسير قول الله -تعالىٰ-: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾: «وفيه رد علىٰ المرجئة في قولهم لا يضر مع الإيمان ذنب، ولا يعذب بالنار أصلًا، وعندنا غير الكافرين من العصاة قد يدخلها ولكن عاقبة أمره الجنة»[3].

(٤) التداخلات العقائدية (التأثير والتأثر):

من الصعب الجزم بطبيعة التأثر التي حصلت داخل مدونة التفسير الماتريدية؛ لأنَّ كتب التفسير التي وصلتنا عنهم قليلة، ومع ذلك يُمكن التعليق علىٰ ذلك بما يلي:

- **الأثري/ الكلامي**: إذا أجرينا مقارنة بين تفسير أبي الليث السمرقندي (ت: ٣٧٣هـ) الذي عاش في القرن نفسه الذي عاش فيه مؤسس المذهب الماتريدي

---

(١) «مدارك التنزيل» (١/ ٢٤).

(٢) «تأويلات أهل السنة»، للماتريدي، (١/ ٣٤٩).

(٣) المصدر السابق (١/ ٣٨٥).

(ت: ٣٣٣هـ) سنجد أنَّ تفسير السمرقندي يقترب من طريقة أهل الحديث في تفسيرهم، ويبتعد عن الصبغة الكلامية التي كانت ظاهرة في كتاب الماتريدي؛ فتراه يورد بعض الأحاديث بالأسانيد، ويُكثر من إيراد أقوال السلف، وهذا ما جعل البعض يَعُدُّه من أصحاب الاتجاه الأثري[١]، وإن كان الأمر ليس كذلك، فتفسيره ليس مختصًا بالآثار[٢].

- الفلسفي/ الكلامي: النموذج الذي نقف معه هنا هو تفسير الآلوسي، لكونه جمع بين شكلين من أشكال التعامل مع المقولات الفلسفية، وهما الرد عليهم من جهة، والإفادة منهم من جهة أخرىٰ، فالآلوسي كان شديد التحذير من كلام الفلاسفة ومن علومهم، يقول في تفسيره: «فعليك بما نطق به الكتاب المبين أو صح عن الصادق الأمين ﷺ، وما عليك إذا خالفت الفلاسفة فأغلب ما جاؤوا به جهل وسفه؛ ولعمري لقد ضل بكلامهم كثير من الناس، وباض وفرخ في صدورهم الوسواس الخناس، وهو جعجعة بلا طحن وقعقعة كقعقعة شن، ولولا الضرورة التي لا أبديها والعلة التي عز مداويها لما أضعت في درسه وتدريسه شرخ شبابي، ولما ذكرت شيئًا منه خلال سطور كتابي، هذا وأنا أسأل الله -تعالىٰ- التوفيق للتمسك بحبل الحق الوثيق»[٣].

وقد حكم في تفسيره بكفرهم وبعدهم عن الإسلام، فقال: «ثم لا يبعد أن يكون في حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزيين بزي الإسلام؛ فإنَّ اعتقاداتهم وأعمالهم، حيث لم تكن علىٰ وفق الشرع كسراب بقيعة»[٤].

ونزَّل عليهم بعض دلائل الآيات كما في قوله عند تفسير قول الله -تعالىٰ-: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان: ٢٠]: «يشير إلىٰ أهل الجدل من الفلاسفة؛ فإنَّهم يجادلون في ذات الله -تعالىٰ- وصفاته ﷻ كذلك عند

---

(١) «مدارك التنزيل» (١/ ٢٩٢).

(٢) «التفسير والمفسرون»، للذهبي، (١/ ٢٣٥)، و«تاريخ الحضارة في القرن الرابع»، لآدم ميتز، (١/ ٣٦٤). وانظر: «بستان العارفين»، لأبي الليث في كلامه عن التفسير عن حكم التفسير بالرأي (ص/ ٣٠).

(٣) انظر: «علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير»، للدكتور محمد حقي، (١/ ٣٠٢).

(٤) «روح المعاني»، (١٧/ ١٠١).

التحقيق؛ لأنَّهم لا يعتبرون كلام الرسل -عليهم الصلاة والسلام- ولا الكتب المنزلة من السماء، وأكثر علومهم مشوب بآفة الوهم ومع هذا فشؤون الله -جل وعلا- طور ما وراء طور العقل»[1].

لكنَّه في المقابل أكثر من النقل عنهم علىٰ جهة الإفادة منهم، بل وأصَّل لمنهج دمج المقولات الفلسفية في تفسيره، من خلال وضعه للضابط العلمي الذي يصح به ربط المعاني القرآنية بالمقولات الفلسفية، وهو أن تكون المقولة الفلسفية صحيحة في نفسها وحينئذٍ لا بأس من تخريج الآية عليها، يقول معلقًا علىٰ أحد المعاني الفلسفية تحت تفسيره لآية من الآيات: «وإلىٰ هذا ذهب جمع من الفلاسفة والصوفية وشيد أركانه الشيخ إبراهيم الكوراني -عليه الرحمة- في أكثر كتبه، فإن كان مقبولًا، فلا بأس في تخريج الآية الكريمة عليه؛ فتدبر»[2].

والآلوسي هنا، يرىٰ تخريج معنىٰ الآية وتوجيهها لمجرد أن المعنىٰ المذكور صحيح في نفسه، ومعلوم أنَّ المعنىٰ قد يكون صحيحًا في نفسه، لكن لا يصح حمل الآية عليه؛ لأنَّ مقصود التفسير هو البحث عن مراد الله -سبحانه- من كلامه.

وقد برر الآلوسي سبب إكثاره من النقل عن الفلاسفة، فقال: «وكلام الفلاسفة ما لم يكن فيه مصادمة لما تحقق عن المخبر الصادق ﷺ ممَّا لا بأس به»[3].

وهو قد يحيل القارئ -أحيانًا- إلىٰ استكمال الفائدة من تلك الكتب، فيقول: «ومن أراد الإحاطة بذلك فليرجع إلىٰ كتب الشيخين أبي علي. وشهاب الدين المقتول»[4].

(١) المصدر السابق: (١٨/ ١٨١).
(٢) المصدر السابق: (٢١/ ١١٤).
(٣) المصدر السابق: (١٨/ ٢٥٢).
(٤) المصدر السابق: (١٣/ ٢٤).

الْفَصْلُ الْأَخِيرُ

لِمَاذَا يَقْبَلُ النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ النَّزْعَةَ الْعَقَائِدِيَّةَ؟

لماذا يقبل النص القرآني النزعة العقائدية؟

بعد دراسة حضور العقائدية في مناهج التفسير وتمدد آثارها في إشكالياته وأدواته واستدلالاته المختلفة فيما بينها، يبقىٰ لنا التساؤل الأخير في هذا الكتاب، حول مدىٰ قابلية النص القرآني لمثل هذا الاختلاف في المعاني النصية المتقابلة والمتضادة أحيانًا، وبصياغة أخرىٰ لهذا السؤال: إلىٰ أيٍّ حد ساعد النص القرآني هذه الطوائف المختلفة علىٰ إمكانية تلك الاستدلالات المتعارضة والمختلفة فيما بينها؟

لا يُمكن أن نمتلك الجواب عن هذا التساؤل ما لم نحلله إلىٰ قضيتين يتركب منهما هذا السؤال وهما:

الأولىٰ: تحليل طبيعة هذا النص، ومن ثَمَّ ننظر في مدىٰ قابليته لمثل هذا الاختلاف في الاستدلال.

والثانية: تحليل طبيعة الفهوم المختلفة التي قُدمت في فهم النص، ومن ثَمَّ النظر في أي نوع من اختلاف الفهوم هو الذي يؤثر علىٰ مقاصد النص.

وإلىٰ هاتين القضيتين سيتم تقسيم هذا الفصل الأخير.

أولًا: تحليل طبيعة النص القرآني

أولىٰ من يُحدد طبيعة هذا النص هو النص نفسه، وهو ما تغفل عنه كثير من الدراسات التي تبحث في آليات فهمه، فلا يتم البحث في كثير منها عما أودعه النص في نفسه من آليات فهمه وتأويله؛ وبالتالي فنحن بحاجة إلىٰ أن نعرف كيف تحدث لنا القرآن عن طبيعته؛ لأنَّ الكشف عن ذلك سيقربنا من فهم طبيعة الاستدلال به.

وباستقراء حديث القرآن عن نفسه نجد أنَّه لا يخرج عن أربعة مكونات، جميعها شديد الصلة بفهمه وطبيعة التعامل معه:

- **قائل النص (صفاته ومقاصده).**
- **النص (صفاته ولغته).**
- **مبلغ النص ودوره في تأويله.**
- **قارئ النص ودوره في تأويله.**

(١)

صفات قائل النص ومقاصده

ثمة علاقة جوهرية بين صفات قائل النص ومقاصده منه وبين فهم النص، ولا يمكن أن يتحصل هذا الفهم علىٰ وجه تام دون إدراك لحقيقة هذه العلاقة وأبعادها.

فعلاقة معرفة صفات قائل النص بفهم نصه تظهر من جهتين:

الوجه الأول: صفاته العامة التي يتصف بها: فعندما يتصف قائل النص بأنَّه رحيم، فلا بُدَّ أن تتجلىٰ آثار هذه الرحمة في نصه، وعندما لا يتجلَّىٰ ذلك في النص فهذا يعني أحد احتمالين؛ إمَّا أن لا يكون النص نصه، وإمَّا أن يكون النص كاشفًا لعدم اتصافه بتلك الصفات.

والوجه الثاني: عندما يصرح قائل النص بأنَّه يقصد من نصه تحقيق أمر معيَّن، ثم لا يقودنا نصه إلىٰ ذلك فهذا لا يؤدي إلىٰ التشكيك في النص فحسب، وإنَّما يتجاوز ذلك إلىٰ التشكيك في مصداقية قائله.

وهذا هو الأساس الذي يرفع من شأن النص القرآني في مقابل غيره من النصوص؛ وبالتالي فلا بُدَّ أن تتجلىٰ في هذا النص مواصفات القائل وهو الله ﷻ، وتتحقق فيه مقاصده من تنزيله التي حددها.

أمَّا فيما يتعلَّق بمقاصد قائل النص، فالقرآن يعبر في مواطن كثيرة عن المقصود من تنزيله، وهذا يعني أنَّه لا بُدَّ أن يكون معبرًا عن الطريق الموصل إلىٰ هذا المقصود، وهذا لن يكون إلَّا من خلال تتبع مراد القائل من نصه حتىٰ نصل إلىٰ هذا المقصود الذي دعانا إليه، فالنص القرآني هو نص مقاصدي، بمعنىٰ أنَّ المتكلم يريد أن يصل إلىٰ مقصود معين يريد تحقيقه[١].

---

(١) «روح المعاني»، للآلوسي، (١٥/ ١٥٦).

هذه حقيقة النظر إلىٰ النص القرآني، وهذا يخالف ما تقوم عليه عدد من المدارس التأويلية المعاصرة والتي ترىٰ أنَّ المتكلم لا يعبر عن الحقيقة، بل مخادع ومضلل؛ ولذلك تفترض مسبقًا أنَّ النص يقوم علىٰ مبدأ الحجب، ومبدأ الشك، ومبدأ المخاتلة.

والمقصود أنَّ معرفة قائل النص وصفاته تحدد كثيرًا من آليات التعامل مع كلامه، الذي جاء لمقاصد معينة، ولا يمكن التعامل معه دون تحديد هذه الوظيفة المقصودة التي جاء من أجلها، وهذا يصدق علىٰ غيره من النصوص، فالنص الأدبي (القصصي والشعري والروائي) والنص القانوني، لكل واحد منهما وظائف ومقاصد، ولا يصح التعامل مع النص القانوني بنفس طريقة التعامل مع النص الأدبي وإن كانا ينتميان لنفس اللغة، وربما يشتركان في عدد كبير من المفردات.

وإذا أردنا البحث عن مقاصد قائل النص القرآني، -أي: البحث عن المقصود الأكبر الذي من أجله تنزل النص القرآني- فالقرآن كان واضحًا أتم الوضوح في تحديد الغاية من تنزيله، فكثير من الآيات تدور حول مقصود واحد وهو: (الهداية) -حتىٰ وإن اختلفت تعابير القرآن عن هذا المقصود- أي: إنَّ القرآن نزل لهداية الناس، نجد هذا المعنىٰ منصوصًا عليه في مفتتح أول سورة في القرآن بعد الفاتحة، حيث يقول الله -تعالىٰ-: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: ٢].

ويقول -سبحانه-: ﴿قُلۡ مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّجِبۡرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلۡبِكَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧].

ويقول -سبحانه-: ﴿يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وأمام هذه الحقيقة وهي (هداية القرآن) تمايزت المواقف العقائدية إلىٰ قسمين:

- قسم يرىٰ أنَّ القرآن اشتمل علىٰ بيان الحقيقة، ومن ثَمَّ؛ فهم يبحثون عن هدايات النص القرآني في بيانها، ويمثل هذا القسم عموم الطوائف المنتسبة للإسلام باستثناء (بعض الفلاسفة)، فهؤلاء جميعًا -كما سيأتي معنا من تطبيقات- يسعون إلىٰ ربط معتقداتهم بالقرآن، ويحاولون جاهدين الجواب عن الآيات التي ربما تتعارض مع مقولاتهم العقائدية.

- وقسم آخر: يرىٰ أنَّ القرآن لم يأتِ لهداية الناس إلىٰ حقيقة معينة، وإنَّما كان يخاطبهم بما يتناسب مع عقولهم، والحقائق يتضمنها (البرهان)، وإلىٰ ذلك ذهب بعض الفلاسفة الإسلاميين كما سبق.

لكن النصوص القرآنية السابقة التي تؤكد مقصود الهداية = تقتضي أنَّ ثمة حقائق يتضمنها هذا النص ويريد الله أن يهدي الناس إليها، فكثيرًا ما يتكرر في عدد من الآيات التأكيد علىٰ تضمن القرآن للحقيقة، ومن ذلك قول الله -سبحانه-: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦].

وفي آية أخرىٰ يقول -سبحانه-: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

ولذلك؛ فإنَّ ضياع هذه الهداية وعدم إمكانية الوصول إلىٰ (الحق) الذي يريد الله لعباده الوصول إليه يعني: أنَّ القرآن نزل شقاءً للناس وليس رحمة لهم، وقد نفىٰ الله عن كتابه ذلك وبيَّن أنَّه لم ينزل كتابه ليشقىٰ الناس، فقال: ﴿طه ۝ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ١، ٢].

ولمَّا نفىٰ الله -سبحانه- عن القرآن الشقاء وصفه في آيات أخرىٰ إضافة إلىٰ وصفه بالهداية بأن من مهمته الوصول بالمؤمنين إلىٰ حالة من الثبات والاستقرار التي تعاكس الحيرة والشك، فقال: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ١٠٢].

ويقول في موطن آخر عن وظيفة الطمأنينة التي يبثها القرآن في القلوب: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨].

إذا هذا هو مقصود القرآن من تنزيله وهو (الاهتداء) إلىٰ (الحق) المضمن في هذا النص، الذي من خلاله يصل المؤمن إلىٰ التقوىٰ والطمأنينة والثبات، وتكتسب (الهداية) لتلك (الحقائق) أهميتها من قائلها وهو الله -سبحانه-.

- **أمَّا ما يتعلَّق بصفات القائل، فصفاته ﷻ، لها أثرها في طبيعة النظر لهذا النص والتعامل معه، فعندما يتصف قائل النص بالرحمة والرأفة؛ فإنَّ ذلك له انعكاساته علىٰ** النص، فمن الممتنع علىٰ الموصوف بأنَّه الرحيم والرؤوف أن يطلب من الناس أن

يهتدوا بهذا القرآن إلىٰ الحق، ويتوعد الذين يحيدون عنه، ثم يأتي في المقابل بنص غير واضح المعنىٰ والدلالة!!

ولذلك؛ فإنَّ الله -سبحانه- ربط في عدد من الآيات بين صفاته وبين طبيعة النص الذي أنزله، فنجده يربط بين الغاية من تنزيل القرآن بالبينات وبين كونه -سبحانه- رؤوفًا ورحيمًا، الأمر الذي يعني أنَّ تنزيل النص القرآني بهذه المواصفات من مقتضيات رحمته ورأفته، يقول -سبحانه-: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحديد: ٩].

وفي سياق آخر يربط بين بيانه للآيات وبين علمه وحكمته، فهو عليم بالخطاب الذي يناسب خلقه، وهو حكيم في تنزيل هذا الخطاب علىٰ أكمل وأوضح بيان، يقول في ذلك: ﴿وَيُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور: ١٨].

وفي سياق ثالث يربط الله -سبحانه- بين مقصده من البيان وهو عدم إضلال الناس، وبين علمه -سبحانه-، فالعلم يقتضي تبليغ الخطاب علىٰ أكمل وجه، فيقول -سبحانه-: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦].

يمكننا من خلال هذين الأمرين: صفات القائل (الله) ومقصود النص (الهداية) أن نعرف محل المفارقة بين القرآن الكريم وغيره من النصوص الأخرىٰ، كالنصوص الروائية أو الشعرية أو غيرها، والتي من خلالها تجسدت فكرة (إعجاز القرآن)، وتحدىٰ الله -سبحانه- أن يأتي أحد بمثله.

خلاصة القول: أنَّ صفات الله -سبحانه- (قائل النص)، ومقصوده من التنزيل وهو (الهداية) تقتضي أن يتضمن الدلالة علىٰ حقائق معينة لا بُدَّ من الاهتداء لها؛ ولذلك كان لا بُدَّ وأن يتضمن كذلك الدلالة علىٰ طريقة الوصول إلىٰ تلك الهداية -كما سيأتي-، ويتأكد ذلك من خلال الحديث عن دور (مبلغ النص) وهو الرسول -عليه الصلاة والسلام- في تحقيق تلك الهداية، ومن خلال (لغة النص) التي ستسهل طريق الوصول إلىٰ ذلك (الحق) الذي تنزل القرآن به، وهذا ما سيأتي تفصيله في كلامنا القادم.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه بعد أن رأينا استدلال كل طائفة من الطوائف بالقرآن علىٰ مقولاتها، ونحن نستحضر معنىٰ (الهداية) هو: إلىٰ أي مدىٰ تحتمل دلالة النص

القرآني جميع هذه الاستدلالات من جميع هذه الطوائف، علىٰ ما بينها من تعارض؟

وهل يُمكن أن يدل القرآن علىٰ جميع تلك الاستدلالات؟ ثم هل يُمكن أن تكون جميع هذه الاستدلالات علىٰ درجةٍ واحدةٍ من الصحة؟ ألَّا يتعارض ذلك مع تحقيق مقصود الهداية؟!

لا يُمكن أن نتعجل القول بمنافاة ذلك لمقصود الهداية قبل أن نتحقق من أمرين لهما أثر كبير في فهم طبيعة هذا الموضوع:

الأول: بيان النص للوظيفة الابتلائية في فهمه والتعامل معه.

الثاني: تحديد النص القرآني للتدابير التي تساعد في تجاوز هذا الابتلاء.

(٢)

الوظيفة الابتلائية في تأويل النص

بداية يبين الله ﷻ طبيعة علاقة الإنسان بالقرآن، وهي علاقة التدبر، يقول الله -تعالىٰ-: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [سورة ص: ٢٩]، فهو هنا يبين أن وظيفة تنزيل القرآن علىٰ البشر، هي تدبر آياته.

والتدبر مرحلة بعد مرحلة الفهم، وبالتالي فهو مطالب بالفهم أولًا ثم بالتدبر ثانيًا.

لكن هذه الوظيفة وهي التدبر والسعي نحو الوصول إلىٰ هداياته هي وظيفة (ابتلائية)، ففي سبيل الوصول إلىٰ مقصود (الهداية) ثمة مقصود آخر وهو (الابتلاء)، فبعد أن ذكر الله -سبحانه- تنزيله للقرآن بالحق في قوله: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ﴾= ذكر أنه مع تنزيله لهذا الكتاب لم يشأ أن يجعل الناس أمة واحدة، بل سيختلفون وهذا من الابتلاء لهم، فقال في الآية نفسها: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡ﴾ [المائدة: ٤٨].

إنَّ وظيفة تأويل النص هي وظيفة (ابتلائية)، وتحدٍ كبير يخوضه القارئ أمام النص، ويزداد هذا التحدي من خلال معرفة تركيبة الإنسان الجدلية، التي يذكرها الله بعد ذكره لبيان القرآن، فيقول: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٖۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا﴾ [الكهف: ٥٤].

فإن الله -سبحانه- مع وصفه القرآن بأنه مفصل ومبين يذكر أنه مع هذا التفصيل فإن من طبيعة الإنسان (وهو القارئ) الجدل، فمع وضوح بيان النص وتفصيله، إلَّا أنَّ قارئه جدلي في طبعه، وهذه الطبيعة ستؤثر دونما شكٍّ في طبيعة تعاطيه مع النص.

وهذه الآية وإن كانت نزلت في سياق الحديث عن الكفار؛ إلَّا أنَّ النبي ﷺ قرأها وهو يتحدث مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، يقول علي: إنَّ رسول الله ﷺ طرقه

وفاطمة رضي الله عنهما فقال: ألا تصليان، فقلت: يا رسول الله ﷺ أنفسنا بيد الله إن شاء أن يبعثها بعثنا، فانصرف حيث قلنا ذلك ولم يرجع إلىٰ شيء ثم سمعته وهو مول يضرب فخذه، وهو يقول: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْءَانِ﴾ [الكهف: ٥٤][١].

وهذا يدل أنَّ هذه الطبيعة الجدلية ليست خاصة بهذا الصنف من الناس (الكفار)، بل هي طبيعة في جنس الإنسان، وهذا الاستعداد للجدل سيقف عائقًا أمام تفهم القرآن مع تفصيله ووضوحه.

بل إنَّ الطبيعة الجدلية ربما قادته للجدل من دون برهان وعلم، ممَّا يعني أن القضية ترجع إلىٰ عامل نفسي هو تكبر الإنسان أحيانًا أمام الحقيقة البينة الواضحة، يقول الله -سبحانه- في ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر: ٥٦].

إنَّ التحدي الأكبر أمام النص القرآني ليس من النص ذاته وإنَّما من قارئه، وهذا الإشكال الذي نطرحه اليوم، كان يشغل ذهن عمر رضي الله عنه منذ ذاك الزمن المبكر، وقبل ظهور حقبة الخلافات العقائدية، فعن إبراهيم التيمي أنَّه قال: «خَلَا عُمَرُ ذَاتَ يَوْمٍ؛ فَجَعَلَ يُحَدِّثُ نَفْسَهُ: «كَيْفَ تَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَنَبِيُّهَا وَاحِدٌ، وَقِبْلَتُهَا وَاحِدَةٌ؟»، فَأَرْسَلَ إِلَىٰ ابْنِ عَبَّاسٍ؛ فَقَالَ: «كَيْفَ تَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَنَبِيُّهَا وَاحِدٌ وَقِبْلَتُهَا وَاحِدَةٌ؟»، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! إِنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْقُرْآنُ فَقَرَأْنَاهُ، وَعَلِمْنَا فِيمَ نَزَلَ، وَإِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدَنَا أَقْوَامٌ يَقْرَؤُونَ الْقُرْآنَ وَلَا يَدْرُونَ فِيمَا نَزَلَ، فَيَكُونُ لَهُمْ فِيهِ رَأْيٌ، فَإِذَا كَانَ لَهُمْ فِيهِ رَأْيٌ اخْتَلَفُوا، فَإِذَا اخْتَلَفُوا اقْتَتَلُوا». قَالَ: «فَزَجَرَهُ عُمَرُ وَانْتَهَرَهُ»؛ فَانْصَرَفَ ابْنُ عَبَّاسٍ، وَنَظَرَ عُمَرُ فِيمَا قَالَ؛، فَعَرَفَهُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ؛ فَقَالَ: «أَعِدْ عَلَيَّ مَا قُلْتَ»، فَأَعَادَهُ عَلَيْهِ؛ فَعَرَفَ عُمَرُ قَوْلَهُ وَأَعْجَبَهُ»[٢].

---

(١) «علم التخاطب الإسلامي»، محمد محمد يونس علي، (ص/ ١١).

(٢) أخرجه البخاري، (١١٢٧)، ومسلم، (٧٧٥).

(٣) أخرجَهُ أبُو عبيدٍ فِي «فضائِلِ القرآنِ»، (ص/ ١٠٢، ١٠٣)، ومن طريقِهِ: المستغفريُّ فِي «فضائِلِ القرآنِ»، (٣٢٠)، وسعيدُ بنُ منصورٍ (٤٢)، ومن طريقِهِ: البيهقيُّ في «الشُّعبِ»، رقم: (٢٠٨٦)، والخطيبُ البغداديُّ في «الجامِعِ»، رقم: (١٦٤٥)، ؛ من طريقِ هشيمِ بنِ بشيرٍ، عن العوامِ بن حوشبٍ، عن إبراهيمَ التيميِّ، به . .

وهذا إسنادٌ رجالُهُ ثقاتٌ، إلَّا أنَّ فيه انقطاعًا بينَ إبراهيمَ بنِ يزيدِ التَّيميِّ وعمرَ بنِ الخطابِ، فالتيميُّ لَمْ

إنَّ ابن عباس يُبين لعمر أنَّ سبب الاختلاف في القرآن هو من ذلك القارئ الذي يكون له رأي قبل أن يعرف معنىٰ القرآن، وهذا ما يدعو للاختلاف حوله.

وكما يقول ابن تيمية: «وكلام الله ورسوله وكلام العلماء مملوءٌ بما يَفْهَمُ الناس منه معنىٰ فاسدًا؛ فكان العيب في فهم الفاهم لا في كلام المتكلم الذي يُخاطب جِنْسَ الناس»(١).

ولذلك؛ فإنَّ الله -سبحانه- لَمَّا ذكر معوقات تدبر القرآن حصرهما في أمرين: أحدهما يعود علىٰ النص والآخر راجع إلىٰ القارئ.

يقول الله -تعالىٰ-: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وفي الآية الأخرىٰ يقول -سبحانه-: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤].

ففي الآية الأولىٰ: أُرجع عائق التدبر إلىٰ طبيعة النص، وهو: وجود الاختلاف فيه، فبرأ النص من وجود الاختلاف الذي يحول دون التدبر.

= يدركْ من تأخرتْ وفاتُهُمْ عن عمرَ، كعائشةَ وحفصةَ. كمَا في ترجمتِهِ في «التهذيبِ». فضلًا عن أنْ =

= يدركَ زمنَ عمرَ، لكنَّ الأثرَ أخرجَهُ عبدُ الرَّزاقِ في «جامعِ معمرٍ»، (١١/ ٢١٧، ٢١٨)، ومنْ طريقِهِ: الهرويُّ في «ذَمِّ الكلامِ»، (٢٠٥)، والفسويُّ في «المعرفةِ والتاريخِ» (١/ ٥١٦، ٥١٧)، واللَّفظُ لَهُ من طريقِ معمرٍ، عنْ عليِّ بن بذيمةَ الجزريِّ أنَّهُ حدَّثَهُ عن يزيدَ بنِ الأصمِّ، عن ابنِ عباسٍ قالَ: «قَدِمَ عَلَىٰ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَجُلٌ، فَجَعَلَ عُمَرُ يَسْأَلُهُ عَنِ النَّاسِ، فَقَالَ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! قَرَأَ مِنْهُمُ الْقُرْآنَ كَذَا وَكَذَا»، فقال ابن عباسٍ: «واللهِ مَا أُحِبُّ أَنْ يُسَارِعُوا يَوْمَهُمْ هَذَا فِي الْقُرْآنِ هَذِهِ الْمُسَارَعَةِ»، قال: «فَزَبَرَنِي عُمَرُ، ثُمَّ قَالَ: مَهْ»، قَالَ: «فَانْطَلَقْتُ إِلَىٰ مَنْزِلِي مُكْتَئِبًا حَزِينًا، فَقُلْتُ: قَدْ كُنْتُ نَزَلْتُ مِنْ هَذَا الرَّجُلِ بِمَنْزِلَةٍ، مَا أَرَىٰ إِلَّا أَنِّي قَدْ سَقَطْتُ مِنْ نَفْسِهِ!!»، قَالَ: «فَرَجَعْتُ إِلَىٰ مَنْزِلِي؛ فَاضْطَجَعْتُ عَلَىٰ فِرَاشِي حَتَّىٰ عَادَنِي نِسْوَةُ أَهْلِي، وَمَا بِي مِنْ وَجَعٍ، وَمَا هُوَ إِلَّا الَّذِي تَقَبَّلَنِي بِهِ عُمَرُ»، قَالَ: «فَبَيْنَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ أَتَانِي رَجُلٌ، فَقَالَ: أَجِبْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ». قَالَ: «فَخَرَجْتُ، فَإِذَا هُوَ قَائِمٌ قَرِيبًا يَنْتَظِرُنِي، فَأَخَذَ بِيَدِي، ثُمَّ خَلَا بِي فَقَالَ: مَا كَرِهْتَ مِمَّا قَالَ الرَّجُلُ؟!» قَالَ: «قُلْتُ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! إِنْ كُنْتُ أَسَأْتُ؛ فَأَسْتَغْفِرُ اللهَ ﷻ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ، فَانْزِلْ حَيْثُ أَحْبَبْتَ»، قَالَ: «لَتُحَدِّثُنِي مَا الَّذِي كَرِهْتَ مِمَّا قَالَ الرَّجُلُ؟!»، فَقُلْتُ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! إِنَّهُمْ مَتَىٰ مَا يُسَارِعُوا هَذِهِ الْمُسَارَعَةَ؛ تَحَنَّقُوا، وَمَتَىٰ تَحَنَّقُوا؛ اخْتَلَفُوا، وَمَتَىٰ اخْتَلَفُوا؛ يَفْشَلُوا». قَالَ: «للهِ أَبُوكَ! وَاللهِ لَقَدْ كُنْتَ أُكَاتِمُهَا النَّاسَ حَتَّىٰ جِئْتَ بِهَا»، وهذا إسنادٌ صحيحٌ.

وفي الآية الثانية: أرجع عائق التدبر إلىٰ طبيعة القارئ، الذي كأنما أقفل قلبه بفعل موانع تمنعه من التدبر.

فالله -سبحانه- نفىٰ العائق الأول الذي يعود إلىٰ النص، وأثبت العائق الثاني الذي يعود إلىٰ قارئه.

إذًا فالقارئ أمام وظيفة (الابتلائية) في فهم النص، وفي ظل ذلك يمكن أن نفهم سبب وجود المحكم والمتشابه في القرآن.

فالله -سبحانه- عندما ذكر اشتمال كتابه علىٰ المحكم والمتشابه في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عمران: ٧] = بيَّن أن ما يحصل من الإشكال في التعامل مع هذا المحكم والمتشابه هو من هوىٰ القارئ وهو ما عبر عنه بـ(الزيغ)، فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧].

ويلاحظ في تعبير القرآن أنَّه عبَّر بـ﴿فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾، ولم يقل «في عقولهم» إشارة منه إلىٰ أنَّ هوىٰ القارئ هو الذي يتحكم في عقله لينحرف في تأويل النص من اعتماد (المحكم) إلىٰ اعتماد (المتشابه).

إنَّ العقل الذي هو أداة التأمل في النص، لكنَّها أداة عندما تتأثر بالهوىٰ يحصل لها الزيغ والانحراف عن طريق الوصول إلىٰ المعنىٰ الصحيح.

والنزعة (العقائدية) قد تتحول إلىٰ هوىٰ فبينما يحسب القارئ أنَّه يُفسر النص من أجل الوصول إلىٰ هدايته؛ إذا به يُفسره من أجل الوصول إلىٰ نصرة مذهبه ومعتقده.

والرازي يُرجع حكمة وجود المحكم والمتشابه إلىٰ المقصود الأول الذي سبق أن تحدثنا عنه وهو (الهداية)، فهو يذهب إلىٰ عكس ما يتبادر إلىٰ الأذهان من أن وجود المحكم والمتشابه سيؤدي إلىٰ عدم الاهتداء لحقائق النص = فيرىٰ أن التنوع ما بين المحكم والمتشابه سيقود الفرق المختلفة إلىٰ الوصول لهداية الحق؛ فإنَّ التدافع العقائدي حول النص القرآني سيدعو تلك الطوائف في نهاية المطاف إلىٰ التفتيش داخل النص لتؤيد مقولاتها، حتىٰ إذا ما استغرقت فيه قادها النص إلىٰ هداياته، يقول في توضيح هذه الفكرة: «لو كان القرآن كله محكمًا لَمَا كان مطابقًا إلَّا لمذهب واحد،

وذلك ممَّا يُنَفِّر أرباب المذاهب المخالفة له، ويُبْعِدُهُم عن النظر فيه، ولذلك اشتمل القرآن علىٰ المحكم والمتشابه، فيطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه، فإذا نظروا وبالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرةً للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المُبْطِلُ عن باطله، ويصل إلىٰ الحق»[1].

وقد سبق النقاش في رؤية الرازي؛ إلَّا أنَّ هذا الذي يصفه قد يحصل من جهة أخرىٰ، فربما يريد المستدل جمع الأدلة التي تدل علىٰ مقولاته العقائدية، فيجد أنَّ النص لا يدل عليها، بل يدل علىٰ عكسها، فيقوده ذلك إلىٰ تغيير تلك القناعة واستبدالها بقناعة أخرىٰ يجدها من خلال استقراء النص.

لكنَّنا نذهب إلىٰ أنَّ حكمة تنوع آيات القرآن ما بين المحكم والمتشابه هي من (ابتلائية) الله في التعامل مع النص.

لكن هذا الابتلاء ليس مجردًا عن الأسباب التي تساعد علىٰ تجاوزه، بل إنَّ الله -سبحانه- ضمَّن في داخل النص من التدابير ما يساعد علىٰ النجاح في تجاوزه، وبيانه في الفقرة التالية:

---

(١) «تلخيص كتاب الاستغاثة»، (٢/ ٦١٥).

(٣)

التدابير المساعدة على تجاوز ابتلائية التأويل

يُمكن أن نرجع هذه التدابير إلىٰ أربعة أمور:

صفات النص - لغة النص - مبلغ النص - قارئ النص.

وسنلاحظ أنَّ القرآن كثيرًا ما يربط بين هذه الأربعة أمور وبين تأثيرها في فهم النص، وطبيعة التعامل معه.

(١) مواصفات النص وتحقيق مقصد (الهداية):

طبيعة مقصود (الهداية) إلىٰ (الحق) التي أكدها القرآن، تقتضي أن يتصف القرآن بمجموعة مواصفات تساعد قارئه علىٰ فهمه والوصول إلىٰ هداياته، وقد ذكر الله -سبحانه- عددًا من مواصفات هذا النص في عدد من الآيات، وهذه الصفات هي أحد لوازم وصفه بالهداية، ومنها:

(أ) حفظ النص وعدم ضياعه: فأحد مقتضيات الوصول إلىٰ هدايات النص، هو حفظه واكتماله وعدم ضياع شيء منه؛ إذ لا يمكن الوصول إلىٰ حقيقة نص وهو غير مكتمل ومعرض للتشويه بالزيادة فيه أو النقص منه، ومن أجل ذلك أكد الله -سبحانه- علىٰ حفظ هذا النص، فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

(ب) انسجام النص وعدم اختلافه: فلا يمكن الوصول إلىٰ هدايات النص ما لم يكن منسجمًا بعضه مع بعض، يؤكد الله -سبحانه- هذا المعنىٰ ويربطه بموضوع التدبر والتفهم للقرآن، فيقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فالله -سبحانه- هنا بين جاهزية النص للتدبر؛ لأنَّه نص لا اختلاف فيه.

ويصفه -سبحانه- في آية أخرىٰ، فيقول: ﴿أَحْسَنَهُۥٓۚ أُو۟لَٰٓئِكَ﴾ [الزمر: ٢٣]، ومعنىٰ أنَّه

(متشابه) في هذه الآية؛ أي: يشبه بعضه بعضًا ويصدق بعضه بعضًا، ويدل بعضه علىٰ بعض[1].

ويصفه -سبحانه- في آية أخرىٰ بأنَّه مستقيم لا اعوجاج فيه ولا اختلاف، فيقول: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ﴾ [الكهف: ١].

ويقول في موطن آخر: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٨].

وانسجام النص وعدم اختلافه هو ما يُعبر الله عنه في مواطن عديدة في وصف القرآن بـ(الإحكام)، فيقول: ﴿الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

ولذلك ذم الكفار بأنَّهم جعلوا القرآن عضين أي: مفرقًا غير متجانس، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١].

(ج) **تيسير النص للتدبر**: من مقتضيات الهداية، أن يكون القرآن يسيرًا للفهم والتأمل والتدبر، وهذا ما وصف الله به كتابه في غير ما آية، فقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، فالله -سبحانه- يصف كتابه بأنَّه ميسر للتدبر والتأمل، وهذا يعني كذلك يُسر فهمه.

(د) **وضوح النص القرآني**: فلا يمكن أن يحقق القرآن الغرض من تنزيله وهو غير واضح المعنىٰ والدلالة؛ ولذلك فإنَّ الله -سبحانه- كثيرًا ما أكد علىٰ هذا المعنىٰ وهو وضوح دلالة القرآن، وربط هذا الوضوح بتعقله وتفهمه والتأثر به، ويتضح هذا المعنىٰ من خلال أوصاف عديدة، ومنها:

- **وصفه بأنَّه (مُبيِّن) ووصفه لآياته (بالبيِّنات)**، أي: والواضحات، يقول -تعالىٰ-: ﴿الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱلْكِتَـٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: ١].

ويقول في موطن آخر: ﴿طسٓ ۚ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ١].

وفي موطن ثالث: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٦٩].

ويصف آياته بالبينات، فيقول: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [البقرة: ٩٩].

---

(١) «مفاتح الغيب»، للرازي، (٧/ ١٧٢)، و«أساس التقديس»، (ص/ ٢٤٨).

وبين الله -سبحانه- أنَّ الهدف من هذا البيان والوضوح هو عدم ضلال الناس في معانيه والاهتداء بآياته، فيقول: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: ١٧٦].

والأمر كذلك يذكره في إخراج الناس من الظلمات إلىٰ النور، فيقول -سبحانه-: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحديد: ٩].

وفي موطن آخر يقول -سبحانه-: ﴿رَّسُولًا يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ﴾ [الطلاق: ١١].

وفي سياقات أخرىٰ يربط الله -سبحانه- بين وصفه آياته بالبينات، وبين آثار هذا البيان في التفكر والتعقل والتذكر والامتثال:

ففي موطن يربط بين وضوح الآيات وبين جاهزية النص القرآني للتعقل، فيقول: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٢].

وفي المعنىٰ نفسه يقول -سبحانه-: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [النور: ٦١].

وفي سياق آخر يربط بين وضوح الآيات وبين جاهزية النص القرآني للتفكر والتأمل، فيقول: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩].

وتتكرر الآية في السورة نفسها في سياق آخر، فيقول -سبحانه-: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٦].

وفي سياق آخر يربط ما بين الوضوح والبينات وبين عملية التذكر والاتعاظ، فيقول: ﴿وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٢١].

وفي المعنىٰ نفسه يقول: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ١].

ويربط بين الوضوح والبيان في آياته وبين الاهتداء بمضامين هذه الآيات فيقول: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

ويربط الله -سبحانه- بين الوضوح والبيان لآياته وبين التقوىٰ والامتثال، فيقول -سبحانه-: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٧].

بل إنَّ هذا الوضوح للآيات نعمة من الله -سبحانه- تستحق الشكر، فهو لم يجعله قرآنا غامضًا لا يمكن فهمه والامتثال به. يقول -سبحانه- في ذلك: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٨٩].

- **وصف القرآن بالتفصيل**، وهذا التفصيل يزيل عنه عدم الوضوح، وبالتالي فهو كتاب مفصل وواضح يمكن تفهمه وتدبره، يقول -سبحانه- في وصفه: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢].

ويقول -سبحانه-: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٦].

ويستنكر الله -سبحانه- عدم الامتثال لأحكامه وقد فصل كتابه وبينه، فيقول: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: ١١٤].

ومع وصف الله لكتابه بأنَّه مفصل؛ فإنَّه يربط بين هذا التفصيل وبين التفكر فيه فيقول: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤].

ويربط بين التفصيل للآيات وبين التعقل فيه، فيقول: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨].

ويربط كذلك بين التفصيل للآيات وبين الرجوع والامتثال به، فيقول: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٤].

- **وصفه القرآن بأنَّه (نور)**، ووصفه بالنور يقتضي أنه كتاب واضح في بيانه، يقول -سبحانه-: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥].

ويصفه بالنور في سياق الأمر باتباعه، فيقول: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

﴿قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤].

﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ﴾ [الشورىٰ: ٥٢].

- **وصفه بالفرقان**، وهذا الوصف يعني أنَّه أداة يمكن من خلالها التفريق بين الحق والباطل، يقول -سبحانه-: ﴿وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ ۗ﴾ [آل عمران: ٤].

وفي آية أخرىٰ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ

﴿ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ويربط بين وصفه بالفرقان وبين جاهزيته للإنذار والتبليغ للناس، فيقول -سبحانه-: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

ولكن ما معنىٰ هذا الوضوح والبيان والتفصيل ونحن نجد أن فيه من الآيات المتشابهات غير واضحة الدلالة؟

إنَّ وضوح القرآن إنَّما يكون فيما إذا أخذ القرآن كبنية واحدة وتم تفسير بعضه ببعض، يرد فيه المتشابه إلىٰ المحكم، وليس بأخذ النص القرآني كأجزاء متفرقة، وهو السلوك الذي أنكره الله -سبحانه- في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١].

كما أنَّ القول بوضوح النص لا يعني: أنَّ النص لا يُمكن أن يُشكل فهمه علىٰ البعض، لكن هذا الإشكال يعود في أصله إلىٰ درجة علم صاحبه، ولذلك يقول ابن عباس: «التفسير علىٰ أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله»[1]، وفي هذا الحال أرشد القرآن قارئه إلىٰ طريق آخر لبيان ما أشكل عليه وهو سؤال أهل الخبرة به، ممَّن اشتغالهم بمعانيه أكثر من غيرهم فقال: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

(٢) لغة النص القرآني، ودورها في تحقيق هدايته:

تحدث القرآن كثيرًا عن لغته، وأنه نزل بلسان العرب، وهو في تلك المواطن التي يُشير فيها إلىٰ طبيعة اللغة التي نزل بها القرآن يقرن ذلك بفهمه والتأثر به وطبيعة التعامل معه.

وقد بيَّن القرآن أثر تنزيله بهذا اللسان من جهتين:

الجهة الأولىٰ: مبلغ النص: وهو النبي -عليه الصلاة والسلام-؛ فإنَّ نزوله بلسانه العربي يُسهل عليه مهمة البلاغ والبيان، ولذلك يقول الله -تعالىٰ-: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم: ٩٧].

وقد ربط في عدد من الآيات ما بين تبليغ النبي وإنذاره وما بين عربية القرآن، فقال -تعالىٰ-: ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٤، ١٩٥].

---

(١) انظر «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (٢٠/ ١٩١).

ويقول في آية أخرىٰ: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأحقاف: ١٢].

ويقول الله -تعالىٰ-: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورىٰ: ٧].

الجهة الثانية: متلقي النص: فإنَّ نزوله بلغته يسهل عليه مهمة الفهم، ومن ثَمَّ الامتثال والتذكر والتبليغ، يقول الله -تعالىٰ- في ذلك: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: ٥٨].

وهو يربط بين طبيعة لغة النص وبين طبيعة العلم به، فيقول: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣].

وفي آية أخرىٰ يُعلل نزوله بالعربية بعلة تعقل النص، فيقول -تعالىٰ-: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢].

ويتكرر المعنىٰ في موطن آخر، فيقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣].

ومرة أخرىٰ يُعلل نزوله بالعربية بعلة التقوىٰ التي تؤدي إلىٰ الامتثال والتذكر فيقول: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣].

ويقول في موطن آخر: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٨].

ومن أجل ذلك تبقىٰ صحة الاستدلالات العقائدية مرهونة أولًا وقبل كل شيء بموافقتها لأساليب العرب، هذا من جهة.

ومن جهة أخرىٰ: فإنَّه يمكن القول إنَّ لغة النص هي إحدىٰ أكبر الأدوات التي ساعدت علىٰ تعدد هذه الاستدلالات؛ وذلك لسعة اللسان العربي، وتعدد أساليبه، وفي هذا يقول الشافعي: «فإنَّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها علىٰ ما تعرف من معانيها، وكان ممَّا تعرفُ من معانيها اتِّساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًا ظاهرًا يُراد به العام الظاهر، ويستغنىٰ بأول هذا منه عن آخره، وعامًا ظاهرًا يُراد به العام ويدخله الخاص، فيُستدل علىٰ هذا ببعض ما خوطب به فيه ... وتكلَّم بالشيء تُعَرِّفُهُ بالمعنىٰ دون الإيضاح باللفظ ... وتُسمي الشيء الواحد بالأسماء

الكثيرة، وتُسمي بالاسم الواحدِ المعانيَ الكثيرة».

ثم بيَّن الشافعي أن هذه السعة معلومةٌ عند أهل العلم بها، لكنها عند أهل الجهل بها شيءٌ مُسْتَنْكَرٌ لعدم خبرتهم بهذا الكلام، فيقول: «وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به -وإن اختلفت أسباب معرفتها- معرفة واضحة عندها، ومستنكرًا عند غيرها ممَّن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل وما لم تُثْبِتْهُ معرفتُه: كانت موافقته للصواب -إن وافقه من حيث لا يعرفه-: غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»[1].

وهذه السعة في لغة العرب هي التي جعلت كثيرًا من الطوائف تستعمل اللغة في تأويلاتها للنص، لكن هذه السعة تبقىٰ تحمل معها قوانين لغوية ثابتة لا يمكن تجاوزها؛ لأنَّ القرآن نزل متوافقًا مع طبيعة هذه اللغة.

ومع هذه اللغة وأثرها في تحقيق هداية النص؛ فإنَّ الله أرسل مع القرآن رسولًا مبلغًا وظيفته البيان وتحقيق الهداية:

(٣) مبلغ النص (الرسول) ودوره في تحقيق مقصد (الهداية):

من أجل تحقيق مقصد الهداية في القرآن؛ فإنَّ الله -سبحانه- أنزل هذا القرآن ومعه رسول مهمته هي القيام ببيان هدايات هذا القرآن، ففيه ما يحتاج إلىٰ تفصيل لإجماله، وتوضيح لمشكله، يقول -تعالىٰ- في تحديد مهمة الرسول: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤].

ويقول -سبحانه- في آية أخرىٰ: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

إنَّ هاتين الآيتين تشكلان أساسًا مرجعيًّا لطبيعة علاقة الرسول بالقرآن، واعتماد بيانه له وهو ما نعبر عنه بـ(السنة).

وبيان النبي -عليه الصلاة والسلام- لم يكن مقتصرًا علىٰ مجرد التفسير التطبيقي،

---

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١/ ٧٠).

بل جمع إلىٰ ذلك عدة توجيهات تساعد علىٰ فهم النص القرآني ومنها:

(أ) تحديد الغاية من قراءة النص القرآني (الفهم):

بداية؛ فإنَّ النبي -عليه الصلاة والسلام- يحُدد لصحابته الغاية التي من أجلها يُقرأ القرآن؛ إذ ليست الغاية هي مجرد التعبد بالقراءة فحسب، بل لا بُدَّ مع هذه القراءة من فهمه، ولذلك نهىٰ -عليه الصلاة والسلام-، الصحابي الذي أراد ختم القرآن في أقل من ثلاث، فقال: «من قرأ القرآن في أقل من ثلاث لم يفقهه»(١).

وهذا النهي إنَّما هو من أجل تحقيق هذه الغاية وهي فهم هذا النص القرآني.

(ب) إقرار الاجتهاد في فهم النص:

لأنَّ الغاية من قراءة القرآن هي فهمه؛ فقد أقر النبي -عليه الصلاة والسلام- الصحابة علىٰ الاجتهاد في فهم القرآن بناءً علىٰ أنَّه نزل بلغتهم، وقد اجتهد الصحابة في وقت النبي -عليه الصلاة والسلام- في تفهم النص، ولم يمنع أحدًا من هذا التفهم، وحتىٰ من أخطأ في فهمه؛ فإنَّه صحَّح له هذا الفهم دون منعه لفعل الاجتهاد في فهمه، كما حصل لعدي بن حاتم رضي الله عنه لما نزلت: «حتىٰ يتبيَّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» قال: عمدت إلىٰ عقال أسود وإلىٰ عقال أبيض، فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل، فلا يستبين لي، فغدوت علىٰ رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك، فقال: «إنَّما ذلك سواد الليل وبياض النهار»(٢).

(ج) النهي عن الجدل في النص القرآني:

هذا الاجتهاد في فهم النص ينبغي أن لا يتحول إلىٰ جدل، فتحول الفهم إلىٰ جدل يعيق عملية الفهم ولا يقود إليها؛ ولذلك جاء التوجيه النبوي في ذلك في حديث جندب بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «اقرؤوا القرآن ما ائتلفت قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه»(٣).

بل بلغ النهي عن الجدل في القرآن إلىٰ أنَّه ربما أوصل إلىٰ الكفر، لا إلىٰ الهداية

---

(١) «الرسالة»، للشافعي، (ص/ ٥٣).

(٢) أخرجه أحمد، رقم: (٦٨٤١)، (٦٥٤٦).

(٣) أخرجه البخاري، (٢/ ٦٧٧)، رقم/ (١٨١٧)، ومسلم، (٢/ ٧٦٦)، رقم: (١٠٩٠).

فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «جدال في القرآن كفر»[1].

(د) إقرار التساؤل حول النص:

هذا الجدل لا يعني توقف العقل عن التساؤل حول النص، فالنبي ﷺ مع نهيه عن الجدل حول النص القرآني؛ إلَّا أنَّه لم ينهَ الصحابة عن إبداء السؤال الاستشكالي حول بعض آياته، بغية الوصول إلىٰ هدايته، وإقرار النبي ﷺ لتلك الممارسات دليل علىٰ مشروعيتها، فعبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال لما نزلت هذه الآية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ شق ذلك علىٰ أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا أينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلىٰ قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»[2].

وفي حديث آخر يؤكد علىٰ المعنىٰ نفسه؛ فعن أبي هريرة قال: لما نزلت علىٰ رسول الله ﷺ: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] قال: فاشتد ذلك علىٰ أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا علىٰ الركب فقالوا: أي رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطيق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها قال رسول الله ﷺ: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم «سمعنا وعصينا؟»، بل قولوا: «سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير»، فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في إثرها: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فلما فعلوا ذلك نسخها الله -تعالىٰ-، وأنزل الله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ . . .»[3].

(هـ) اعتماد النص القرآني كبنية واحدة:

من أجل تجاوز تلك التساؤلات والجواب عن الجدل الذي قد يطرأ حول النص

---

(١) أخرجه البخاري، (٦/ ٣٥٦)، رقم: (٥٠٦٠).

(٢) أخرجه أحمد، رقم: (٧٥٠٨).

(٣) أخرجه البخاري، (٦/ ١٦٥).

القرآني وجه النبي -عليه الصلاة والسلام- صحابته إلىٰ أن يتعاملوا مع القرآن كبنية واحدة، متماسكة يرجع بعضها لبعض، فحذر من تتبع المتشابه الذي هو أخذ لبعض الآيات دون بعض، فعن عائشة قالت: تلا رسول الله ﷺ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم**»[١].

وثمة رواية أخرىٰ عند أحمد تفسر أن اتباع المتشابه هو من معاني الجدل الذي نهىٰ الله عنه: «فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه، فهم الذين عنى الله ﷻ فاحذروهم»[٢].

وقد نبه في حديث آخر -في معرض تحذيره من الجدل في النص وضربه بعضه ببعض- إلىٰ ضرورة التعامل مع القرآن باعتبار أن بعضه يُصدق بعضًا وهو المقصود بالإحكام الذي مر سابقًا، ففي الحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص ؓ أنه قال: لقد جلست أنا وأخي مجلسًا ما أحب أن لي به حمر النعم، أقبلت أنا وأخي، وإذا مشيخة من أصحاب رسول الله جلوس عند باب من أبوابه، فكرهنا أن نفرق بينهم فجلسنا حَجْرةً؛ إذ ذكروا آية من القرآن فتماروا فيها حتىٰ ارتفعت أصواتهم، فخرج رسول الله ﷺ مغضبًا قد أحمرٌ وجهه يرميهم بالتراب، ويقول: «مهلًا يا قوم! بهذا أهلكت الأمم من قبلكم، باختلافهم علىٰ أنبيائهم وضربهم الكتب بعضها ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضًا، بل يصدق بعضه بعضًا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلىٰ عالمه»[٣].

وإلىٰ جانب هذا التحذير النظري فقد طبّق ذلك عمليًا، كما في حديث آية ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ -الذي مرَّ معنا-، حيث ردهم في معناها إلىٰ الآية الأخرىٰ في سورة لقمان ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٤].

---

(١) «صحيح مسلم»، (١/ ١١٥).

(٢) «صحيح مسلم»، (٤/ ٢٠٥٣).

(٣) أخرجه أحمد، رقم: (٢٤٢١٠).

(٤) أخرجه أحمد، (٢/ ١٨١)، رقم: (٦٧٠٢).

(و) اعتماد السنة كمبين للنص القرآني:

يؤكد النبي -عليه الصلاة والسلام-، أنَّه أعلم الناس بربه، وأخشاهم له، فعن عائشة رضي الله عنها أن النبي قال: «ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إنِّي أعلمهم بالله، وأشدهم له خشية»[1].

وإنَّ علم النبي بالله -سبحانه- يعني أن نصه النبوي يحتل الأولوية في فهم كلامه، بل إنَّ النبي -عليه الصلاة والسلام- بيَّن أنه جاء إلىٰ جانب القرآن بالسنة، فقال: «ألا إنِّي أوتيت القرآن ومثله معه»[2].

ولذلك؛ فعند ظهور أول خلاف عقائدي في تأويل النص، كان توجيه الصحابة بعضهم لبعض في هذا الخلاف أن يعتمدوا السنة في مناقشة تأويلات الخوارج، ففي نصيحة للزبير يوجهها لابنه في جدال الخوارج قال له: «لا تخاصم الخوارج بالقرآن، خاصمهم بالسنة، فخاصمتهم بها، فكأنهم صبيان يَمرُثُون سُخُبَهم»[3].

(٤) قارئ النص:

سبق أن ذكر أن التحدي الذي يواجه قارئ النص، والهوىٰ الذي يتعرض له يجعله ربما يتبع المتشابه دون المحكم. من أجل ذلك؛ فإنَّ القرآن وجه هذا القارئ إلىٰ مجموعة من التدابير التي ستساعده علىٰ أن يتحرر من ضغط الهوىٰ في التعامل مع النص القرآني، وتجعله أكثر قدرة علىٰ تفهم كلامه وتدبره، ومن ذلك:

(أ) الإنصات أثناء التلقي: أول توجيه يوجه الله ﷻ به متلقي النص، هو الاستماع والإنصات، بغية التفهم والتعقل الذي سيؤدي بدوره إلىٰ التأثر والامتثال، ومعلوم أن فعل الإنصات أكثر من مجرد الاستماع، ولذلك لم يكتفِ الله بالأمر بمجرد الاستماع

---

(١) أخرجه البخاري، رقم: (٣٢)، ومسلم، رقم: (١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري، (٨/ ٤٨٧).

(٣) أخرجه أحمد، (٤/ ١٣١)، وأبو داود، رقم: (٤٦٠٤)، وصححه ابن حبان في صحيحه، (١/ ١٨٨)، رقم: (١٢).

(٤) أخرجه ابن قتيبة في «غريب الحديث»(٢/ ١٥٢)، انظر تحقيق ثبوته في «تكوين ملكة التفسير»، (ص/ ١٣٢)

بل أمر بهما جميعًا: (الاستماع) و(الإنصات)، فقال -سبحانه-: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤].

وذكر في موطن آخر أحد شواهد تأثير الإنصات في تفهم القرآن وتعقله الذي قاد في نهاية المطاف إلىٰ التأثر به، فقال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩].

وكان من الممارسات التي نقدها الله في كتابه في تلقي الكفار للقرآن هو عدم استماعهم وإنصاتهم، فقال عن حالهم: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦].

وقال أيضًا: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَىٰكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ ۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢٧].

(ب) عدم العجلة في عملية التلقي: أوصىٰ الله تعالىٰ نبيه بعدم العجلة في تلقي القرآن، فقال: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

بل إنَّ الله وصف أصل التنزيل بكونه علىٰ (مكث)، مفرقًا علىٰ مراحل ولم ينزله دفعة واحدة، ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦].

ورد علىٰ طلب معارضيه بطلب نزول القرآن دفعة واحدة بأن الغرض من هذا التفريق هو التأثر بالقرآن، فقال -تعالىٰ-: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢].

(ج) التهيئة النفسية للتلقي:

الإقبال علىٰ النص يحتاج أن تكون بغية قارئه هي التسليم له، ولذلك كان لا بُدَّ أن يقرأه وهو متهيئ لتقبل أية نتائج يمكن أن يقوده إليها، وهذه التهيئة النفسية هي التي سماها الله -سبحانه- في كتابه بـ(عدم الحرج): ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٢]، فالنتائج التي يمكن أن يوصل إليها النص قارئه ربما تكون معاكسة لرغباته، وهو جزء من التحدي الذي يقع لقارئه -كما سبق- فربما يفشل في هذه المواجهة بينه وبين النص، يقول الله -تعالىٰ- في حكاية

ذلك: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِىِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٠].

وتأكيدًا على هذا الاستعداد النفسي فقد أمر الله ﷻ من يقرأ القرآن أن يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، حتى يتحرر الإنسان من أهواء النفس أثناء قراءة النص القرآني، وهذه الأهواء هي أحد أهم موانع الفهم والتعقل للقرآن، يقول -تعالى-: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨].

والله -سبحانه- في آية أخرى لَمَّا بيَّن أنَّ الجدل في آيات القرآن يحصل أحيانًا بدافع التكبر عن الخضوع للحقيقة، فيكون الجدل فيه بغير برهان ودليل = أمر نبيه ﷺ أن يستعيذ بالله، فالالتجاء إلى الله كفيل بأن يخضع هذه النفس لتعود إلى رشدها وتتواضع لهدايته، فيقول -سبحانه-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٦].

(د) التحذير من الممارسات الخاطئة في التعامل معه:

ذكر الله -سبحانه- في القرآن في سياق التحذير عددًا من الممارسات التي يتم بها التعامل مع القرآن وتؤدي إلى عدم الوصول إلى هداياته والانتفاع بها، منها:

- **ذم التقليد في مقابل النص:** التقليد أحد الحجب الخطيرة دون الوصول إلى هداية النص، فربما يكون النص في غاية البيان لكن التقليد يظل حاجبًا دون رؤية هذا الوضوح، ولذلك ذمَّ الله هذا السلوك في مواجهة الآيات البينات، فقال: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ **[الجاثية: ٢٥].**

- **الجدل بغير علم:** فذم الله -سبحانه- الجدل في آياته بغير علم؛ لأنَّ طبيعة هذا الجدل لا تقود إلى هداية الآيات، بل تقف عائقًا أمام تلك الهدايات، وهو ما يسميه الله بـ(الطبع) على القلب، يقول -سبحانه- في ذلك: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥].

ثانيًا: تحليل طبيعة الاختلاف في تأويل النص

من يقلب صفحات مدونات التفسير، سيجدها ممتلئة بذكر اختلافات المفسرين، فإلىٰ أي حد يتوافق قبول النص القرآني لهذه الكثرة من الاختلافات مع مقصود الهداية؟

يبقىٰ هذا التساؤل أحد التساؤلات المهمة، والجواب عنه وإن كان كثيرٌ منه مضمنًا فيما سبق من تقريرات؛ إلَّا أنَّه بحاجة إعادة تجميع وترتيب وتكميل.

وحتىٰ نتمكن من الإمساك بطبيعة الإشكال وعدم الخروج عنه، نطرح ثلاثة تساؤلات من شأنها أن تقودنا إلىٰ تحرير القول في جواب الإشكالية التي طُرحت في مفتتح الكلام:

السؤال الأول: متىٰ يمكن القول إن قبول نص ما للاختلاف وتعدد الفهوم يؤدي إلىٰ مخالفة مقصود الهداية؟

السؤال الثاني: هل كل اختلاف في التفسير يؤدي إلىٰ عرقلة الوصول إلىٰ مقصود الهداية؟

السؤال الثالث: هل كل احتمال يُمكن حمل النص عليه يكون مقبولًا بالضرورة؟

والجواب عن هذه التساؤلات سيكون عبر النقاط الثلاث التالية:

(١)

المستوىٰ الأول من النقاش في هذا الموضوع يبدأ من تحديد الحالة التي يكون فيها قبول نص ما للاختلاف مؤديًا إلىٰ ضياع الحقيقة التي جاء من أجل تقريرها.

فالنص بما أنَّه نص لغوي؛ فهو قابل بطبيعته للانفتاح الدلالي نظرًا لسعة الدلالة اللغوية، وقد اعتبر الجرجاني هذا الانفتاح ميزة للنص وليس منقصة فيه، يقول في ذلك: «واعلم أنَّه إذا بيَّنَّا في الشيء أنَّه لا يحتمل إلَّا الوجه الواحد هو عليه حتىٰ لا يَشْكُلَ، وحتىٰ لا يُحتاج في العلم -بأن ذلك حقه وأنه الصواب- إلىٰ فكر وروية فلا مزية، وإنَّما المزية ويجب الفصل؛ إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهًا آخر»[١].

وبعيدًا عن مناقشة قول الجرجاني؛ فإنَّ هذا الانفتاح الذي يُؤدِّي إلىٰ اختلاف التفسيرات لا يمكن أن يكون ميزة في حال أدىٰ إلىٰ ضياع المقصود الذي جاء النص من أجله، وهو هنا في القرآن مقصود الهداية، ولا يكون الأمر كذلك إلا في حالتين:

الأولىٰ: أن يكون الاختلاف الدلالي فرعًا عن تعقيد النص، **والثانية**: أن لا يكون في النص ما يحسم هذا الاختلاف الدلالي، أي: لا يشتمل علىٰ التدابير الكافية للوصول إلىٰ هدايته في حال حصل الاختلاف.

ويمكن توضيح هاتين الحالتين بهذا التفصيل:

الحالة الأولىٰ: أن تكون الاختلافات في النص فرعًا عن شدة تعقيد النص في تركيبه بحيث يصعب استيعابه وفهمه، ممَّا يؤدي إلىٰ كثرة الاختلافات التفسيرية في فك تلك الصعوبات، وهذا ما نفاه الله عن هذا النص، وبين أنه نص ميسر فقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا

لأستاذنا حاتم الشريف، وقد ذكر أنَّ هذا الأثر بين الزبير وابنه أثبت من كونه بين علي وابن عباس.

(١) «دلائل الإعجاز»، الجرجاني، (ص/ ٢٢١)، وقد أشار لكلام الجرجاني: حمو النقاري في «المنهجية

﴿ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]. وواقع الخلافات التفسيرية يُبين أنَّها لم تكن فرعًا عن ذلك كما سيأتي.

ويدل علىٰ تيسير النص للفهم أن الاعتماد الأكبر في تفسيره راجع إلىٰ اعتماد اللغة العربية، أمَّا ما يُذكر من مصادر أخرىٰ للتفسير كـ(السنة، والإجماع، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ) فهي مع أهميتها إلَّا أنَّ تأثيرها المباشر، أي: المتعلق ببيان معاني النص في مفرداته وسياقاته ليس غالبًا، فغالب القرآن ينبني فهمه علىٰ معرفة اللغة العربية، وهذا ما جعل النبي -عليه الصلاة والسلام- يخاطب به الكفار العرب الذين لا يؤمنون به؛ لأنَّ مجرد خطابهم بهذه اللغة كان كافيًا في غالبه لأن يفهموا معانيه. وبيان ذلك كالتالي:

(١) مدىٰ اعتماد معاني ألفاظ القرآن علىٰ بيان السنة:

إذا أخذنا واقع بيان السنة للقرآن -والمقصود هنا بيان معاني الألفاظ وليس تفصيل المجمل من العبادات كتفاصيل كيفية الصلاة والصيام والزكاة والحج- فإن الأحاديث التي جاءت في بيان معاني ألفاظ القرآن قليلة، وقد نص علىٰ ذلك عدد من العلماء منهم السيوطي في كتابه «الإتقان»، فقال: «أصل المرفوع منه في غاية القلة»[1].

ويؤكد ذلك نتيجة استقرائية جاءت في بحث خاص بموضوع (التفسير النبوي)[2]، قام فيه الباحث باستقراء مدونة الحديث واستخراج الأحاديث النبوية المباشرة، وأورد جميع تلك الأحاديث، فكانت حصيلة ما جمعه من عموم تلك المدونة ممَّا فسره النبي -عليه الصلاة والسلام- تفسيرًا مباشرًا: (٣١٨ حديثًا).

وهو عدد قليل بالنسبة إلىٰ عموم آي القرآن التي تبلغ وفقًا للعد الكوفي (٥٢٣٦ آية)، وسينخفض أيضًا هذا العدد إذا ما تمت مراجعة تلك الأحاديث من جهتين:

- **مراجعة صحة المرويات:** وهذا ما حصل في الدراسة آنفة الذكر، حيث تحصل للباحث من مجموع تلك الأحاديث: (١١٦ حديثًا مقبولًا»، و(١٩٠ حديثًا مردودًا)، و(١٢ توقف فيه الباحث).

الأصولية والمنطق اليوناني»، (ص/ ٣٧).

(١) «الإتقان»، (٤/ ٢٠٨).

(٢) «التفسير النبوي - مقدمة تأصيلية مع دارسة حديثية لأحاديث التفسير النبوي الصريح»، للدكتور خالد

- **مراجعة مضامين تلك الأحاديث**: فعدد من تلك الأحاديث الصحيحة كان تفسير النبي -عليه الصلاة والسلام- فيها جاريًا علىٰ ظاهر اللفظ العربي بمعنىٰ أنَّنا لو افترضنا عدم وروده؛ فإنَّ اللفظ القرآني واضح من دونه، ومن أمثلة ذلك: ما جاء عن أبي سعيد الخدري في تفسير النبي ﷺ للفظة (وسطًا) في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] قال: «**والوسط العدل**»[١]، فتفسير الوسط بالعدل لا يتوقف علىٰ الإخبار النبوي بذلك، بل يمكن تحصيله من جهة اللغة.

ماذا يعني ذلك؟

يعني بالتأكيد أنَّ معاني ألفاظ القرآن لو كانت غير واضحة لوجدنا اهتمامًا نبويًّا خاصًّا بذلك، ممَّا يدل علىٰ أنَّ نص القرآن كان واضحًا بحكم وروده باللسان العربي المبين.

ولذلك؛ فإنَّ البيان الذي ركَّز عليه القرآن فيما يتعلق بمهمة النبي -عليه الصلاة والسلام- ليس هو بالدرجة الأولىٰ بيان ألفاظ القرآن، فهذا كما سبق لم يحصل من النبي ﷺ عناية خاصة به بسبب أنَّ الاعتماد الأكبر فيه كان علىٰ عربية القرآن.

وإنَّما البيان الأهم في السنة فيما يتعلَّق بعلاقتها ببيان القرآن يتلخَّص في أمرين:

- تفصيل المجمل، كتفصيل الصلاة والزكاة والصيام والحج، وهذا كما هو معلوم ليس داخلًا في معنىٰ التفسير المباشر لمعاني الألفاظ -والذي هو محل البحث-. فعندما يقول الله -تعالىٰ-: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾؛ فإنَّ المعنىٰ من الآية ظاهر لأي قارئ عربي وهو: الأمر بإقامة الصلاة، أمَّا ما بعد المعنىٰ وهو كيفية إقامتها، فهذا أمر آخر غير بيان المعنىٰ، وهو تفصيل المجمل. وهي التي يعبر عنها ابن جرير بقوله: «إنَّ ممَّا أنزل الله في القرآن علىٰ نبيه، ما لا يوصل إلىٰ علم تأويله إلَّا ببيان الرسول ﷺ، وذلك جميع ما فيه: من وجوه أمره وواجبه وندبه وإرشاده، وصنوف نهيه ووظائف حقوقه ومبالغ فرائضه، ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام الآية»[٢].

الباتلي.

(١) أخرجه البخاري، (٣٣٣٩)، وانظر: «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، د. مساعد الطيار، (ص/ ١٤٥).

- التوجيهات النبوية في كيفية التعامل مع النص القرآني، والتي سبق ذكر شيء منها.

(٢) مدىٰ اعتماد معاني ألفاظ القرآن علىٰ الإجماع:

من خلال رسالة (الإجماع في التفسير)[١]، والتي استقرأت إجماعات المفسرين في أهم مدونات التفسير المطولة التي اعتنت بذكر الإجماعات (الطبري، ابن أبي حاتم، الماوردي، الواحدي، ابن عطية، القرطبي) = كانت حصيلة الاستقراء (١٧٧) إجماعًا، وأوردها الباحث جميعًا في البحث، وتوزيعها علىٰ مدونات التفسير كالتالي: (الطبري (٢٤) - ابن أبي حاتم (٣) - الماوردي (٢١) - الواحدي (البسيط) (٣٩) - ابن عطية (٧٨) - القرطبي (٧١».

هذه هي عموم الإجماعات المنقولة في تلك الكتب، وهو عدد قليل بالنسبة إلىٰ عموم آي القرآن، وسينخفض هذا العدد أيضًا إذا ما تم فحص تلك الإجماعات من خلال:

- **مراجعة صحة الإجماع المنقول**: ففي عدد من الإجماعات المنقولة لا يكون نقل الإجماع فيها دقيقًا لثبوت الخلاف مثلًا، فبحسب الدراسة السابقة فإن عدد ما لم يصح منها لوجود الخلاف فيها (٤٦)، وبالتالي فحصيلة ما صح الإجماع فيه -حسب هذه الدراسة الاستقرائية - هو: (١٣١) إجماعًا فقط، جزم الباحث بصحة (١٢١) منها، وتردد في (١٠).

وكمثال علىٰ ذلك؛ فإنَّ مجموع ما اعتمد عليه الطبري في تفسيره والذي يعتبر أهم مدونة في التفسير بالآثار هو (٢٤) إجماعًا فقط، ولم يصح منها عند الباحث (٦)، بمعنىٰ أنَّ الطبري لم يتكئ علىٰ الإجماع في تفسيره إلَّا في (٢٤) موضعًا فقط.

وهذا العدد قليل بالنسبة إلىٰ حجم الحديث عن أهمية الإجماع في التفسير، هذا من جهة العدد.

- **مراجعة طبيعة الإجماع المنقول**: فمن جهة تحليل تلك الإجماعات؛ فإنَّنا إذا تأملنا في مضامينها سنجد أن كثيرًا منها ممَّا لا يحتاج معناه إلىٰ نقل الإجماع عليه،

---

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن»، الطبري، (١/ ٦٨).

فمعناه لا يكاد يختلف فيه قارئ عربي للقرآن، فغالبها من النصوص الظاهرة المعنىٰ التي لا يتصور فيها خلاف من جهة المعنىٰ، وهي من جنس قول ابن عطية في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ [البقرة: ١٢٧]: (البيت هنا: الكعبة بإجماع)[١]. أو قول الطبري﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤]: «أجمع أهل التأويل جميعًا -لا خلاف بينهم- علىٰ أنَّ معنىٰ قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ إنَّما نحن ساخرون»[٢].

وهذا لا يعني أنَّ غالب الآيات فيها خلاف، كما يُمكن أن يتبادر، وإنَّما يعني أنَّ كثيرًا من الآيات هي من الوضوح اللغوي الذي لا تحتاج معه إلىٰ إجماع.

(٣) مدىٰ اعتماد معاني ألفاظ القرآن علىٰ أسباب النزول:

إذا أخذنا قضية أسباب النزول في القرآن، باعتبارها أحد شروط معرفة التفسير، فسنجد أنَّ أغلب القرآن لم يكن له سبب نزول خاص، ممَّا يعني أن عربيته كافية في فهم معناه، يؤكد ذلك أن مجموع ما ذكره الواحدي في كتابه «**أسباب النزول**» (٤٧٢ رواية)، وأوصلها السيوطي في «**لباب العقول**» إلىٰ (٨٨٨ رواية)، وهذا العدد هو مجموع الروايات قبل المراجعة والترجيح والتنقيح، ولو افترضنا صحة جميع تلك المرويات؛ فإنَّه عدد قليل بالنسبة إلىٰ عموم القرآن، فكيف إذا أعملنا النظر في هذه الأسباب من عدة جهات تقلص من عدد الآيات التي تعتمد في فهمها علىٰ سبب النزول وهي:

- **مراجعة صحة تلك المرويات**: ولذلك؛ فإنَّ أبا حيان يقول عن كتاب الواحدي: «وقد صنف الواحدي في ذلك كتابًا قلَّما يصح فيه شيء، وكان ينبغي أن لا يشتغل بنقل ذلك إلَّا ما صح»[٣].

والأمر نفسه وقع عند السيوطي، فقد ذكر الكثير من المرويات التي لا تصح[٤].

---

(١) «الإجماع في التفسير»، د. محمد الخضيري.

(٢) «المحرر الوجيز»، (١/ ٤٨٧).

(٣) الطبري، (١/ ٣١١).

(٤) «البحر المحيط»، أبو حيان (١/ ٥٣٠).

(٥) انظر في التنبيه علىٰ ذلك: «المحرر في أسباب النزول من خلال الكتب التسعة»، د. خالد المزيني

- مراجعة صيغة المرويات: فهناك الكثير من المرويات يعبر فيها الراوي بقوله: «نزلت في كذا»، ولا يريد بذلك النزول المباشر، وإنَّما يعني بذلك أنَّ هذا ممَّا يدخل في عمومها ومعناها؛ ومن أمثلة ذلك: حديث حذيفة بن اليمان ﷺ في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] قال: «نزلت في النفقة»[١]، فهذا التعبير ليس صريحًا في ذلك، وإنَّما يُعنىٰ به: أنَّ ممَّا يدخل في معنىٰ الآية (النفقة).

وقد أشار لذلك ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) في قوله: «قولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب كما تقول عني بالآية كذا، وقد تنازع العلماء في قول الصحابي: نزلت هذه الآية في كذا، هل يجري مجرىٰ المسند كما لو ذكر السبب الذي أنزلت لأجله أو يجري مجرىٰ التفسير منه الذي ليس بمسند؟ فالبخاري يدخله في المسند، وغيره لا يدخله فيه، وأكثر المسانيد علىٰ هذا الاصطلاح كمسند أحمد وغيره، بخلاف ما إذا ذكر سببًا نزلت عقبه؛ فإنَّهم كلهم يدخلهم مثل هذا في المسند»[٢].

وكذلك الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) في «البرهان»: «قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أنَّ أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا؛ فإنَّه يريد بذلك أنَّها تتضمَّن هذا الحكم لا أنَّ هذا كان السبب في نزولها، فهو من جنس الاستدلال علىٰ الحكم بالآية، لا من جنس النقل لما وقع»[٣].

وهذا ما وقع فيه الواحدي والسيوطي، فقد ذكرا عددًا من الروايات علىٰ أنَّها أسباب نزول وهي ليست كذلك بسبب عدم تحرير الألفاظ في ذلك.

وفي بحث استقرائي بعنوان: **«المحرر في أسباب النزول من خلال الكتب التسعة»**[٤] جمع فيه مؤلفه جميع أسباب النزول الواردة في هذه الكتب التسعة (البخاري - مسلم - أحمد - الموطأ - الترمذي - أبو داود - النسائي - ابن ماجة - الدرامي) وبلغ عددها (٢٥٠) سبب نزول بالمقبول منها والمردود، وعندما أجرىٰ

(١/ ٨، ٩).

(١) أخرجه البخاري، (٤٥١٦).

(٢) «مقدمة أصول التفسير»، (ص/ ٦٠).

(٣) «البرهان في علوم القرآن»، (١/ ٣١).

عليها الباحث معيار الصحة ومعيار الصيغة بلغ ما يصلح منها سببًا للنزول: (١٣٢) سببًا، والبقية إمَّا لا يثبت إسنادها أو لا يثبت اعتبارها سبب نزول.

- مراجعة مضامين تلك المرويات: فلو راجعنا عددًا من تلك الآيات التي ورد في نزولها سبب، فسنجد أنَّ معرفة السبب ليست مركزية في فهم معناها، بل المعنىٰ واضح الدلالة دون حاجة لمعرفة هذا السبب علىٰ وجه التحديد.

(٤) مدىٰ اعتماد معاني القرآن علىٰ معرفة الناسخ والمنسوخ:

إذا تجاوزنا ما قيل في أصل وقوع النسخ الأمر الذي علىٰ إثباته عامة المذاهب، فيمكن النظر في موضوع النسخ من جهتين:

- **من جهة الناسخ، أي: المصادر الناسخة**: فالشافعي وعدد من علماء الأصول ذهبوا إلىٰ أنَّ السنة لا تنسخ القرآن، وهذا النفي راجع للوقوع، أي: إنَّه لم يقع، وللإمكانية، أي: إنَّه لا يمكن أن يقع ذلك -لأسباب لا تعنينا بخصوص هذا البحث- وهذا يعني أيضًا أنَّ البحث في الناسخ والمنسوخ في القرآن هو من داخل القرآن نفسه وليس من خارجه[1].

- **من جهة المنسوخ، أي: مساحة الآيات المنسوخة**: فالقضية الأهم التي أثرت علىٰ زيادة تلك المساحة أو تضييقها هي عدم التفريق في مفهوم النسخ بين المتقدمين والمتأخرين[2]، فالمتقدمون كانوا يتوسعون في مفهومه ويدخلون فيه النسخ والتخصيص والتقييد، بينما هو في اصطلاح المتأخرين يعني رفع الحكم بالكلية، وهذا ما جعلهم يحكمون علىٰ عبارة المتقدمين (الصحابة والتابعين) التي يذكرون فيها عبارة النسخ علىٰ أنَّها تعني (رفع الحكم بالكلية) بحسب مصطلحهم المتأخر؛ وبالتالي زادت دعاوىٰ النسخ، وكانت الإشارة لهذه القضية منذ وقت مبكر، فالجصاص (ت: ٣٧٠هـ) ينبه إلىٰ ذلك في «أحكام القرآن»، فيقول تعليقًا علىٰ آية [البقرة: ٢٢٨]: «وكثيرًا ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من أهل التفسير إطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص...»[3].

---

(١) «المحرر في أسباب النزول من خلال الكتب التسعة»، د. خالد المزيني.

(٢) «الآيات المنسوخة في القرآن»، عبدالله الشنقيطي (ص/ ٤٣).

(٣) في تفصيل هذه القضية يُمكن مراجعة دراسة «مفهوم النسخ عند المتقدمين والمتأخرين»، (نظرة تقويمية)، لأستاذنا مساعد الطيار، منشورة ضمن مجلة تبيان للدراسات القرآنية، (عدد/ ١٨).

وكذلك ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ) يقول في تعليقه علىٰ آية [البقرة: ٢٣٣]: «والمفسرون كانوا يسمون التخصيص نسخًا؛ لأنَّه رفع لبعض ما يتناوله العموم ومسامحة، وجرىٰ ذلك علىٰ ألسنتهم حتىٰ أشكل ذلك علىٰ من بعدهم، وهذا يظهر عند من ارتاض بكلام المتقدمين كثيرًا»[1].

وأشار لها الشاطبي في قوله: «يظهر من كلام المتقدمين أنَّ النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون علىٰ تقييد المطلق نسخًا، وعلىٰ تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخًا، وعلىٰ بيان المبهم والمجمل نسخًا، كما يطلقون علىٰ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخًا؛ لأنَّ جميع ذلك مشترك في معنىٰ واحد، وهو أنَّ النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضىٰ أنَّ الأمر المتقدم غير مراد في التكليف . . . »[2].

إذا تبيَّن ذلك، وانتقلنا إلىٰ ما قيل في الآيات المنسوخة من القرآن؛ فيمكننا الاستعانة بالدراسة التي قام بها الدكتور عبد الله بن محمد الشنقيطي بعنوان: «**الآيات المنسوخة في القرآن الكريم**»، والتي حاصل نتائجها كالتالي:

- إنَّ مساحة الاتفاق علىٰ الآيات المنسوخة ضئيلة جدًّا، فلم يتحقق اتفاق العلماء علىٰ نسخ آية -بحسب استقراء الدراسة- إلَّا في آيتين: آية [المزمل: ١، ٢]، وآية [المجادلة: ١٢] في تقديم الصدقة لأجل النجوىٰ بين يدي النبي -عليه الصلاة والسلام-[3].

- إنَّ أعلىٰ عدد مذكور في دعاوىٰ النسخ في القرآن هو ما أحصاه الدكتور مصطفىٰ زيد في كتابه «النسخ في القرآن»، وهو (٢٩٣ آية)، ويأتي بعده في الإحصاء وليس في الترجيح: ابن الجوزي (٢٤٧ آية)، السكري (٢١٨ آية)، ابن حزم (٢١٤ آية)، ابن سلامة (٢١٣)، الأجهوري (٢١٣ آية)، ابن بركات (٢١٠ آية)، مكي بن أبي طالب (٢٠٠ آية)، النحاس (١٣٤ آية)، عبد القاهر (٦٦ آية)، الزرقاني (٢٢ آية)، السيوطي (٢٠ آية)[4].

---

(١) «أحكام القرآن»، للجصاص (٢/ ٧١، ٧٢).

(٢) «أحكام القرآن»، لابن العربي، (١/ ٢٠٥).

(٣) «الموافقات في أصول الشريعة»الشاطبي، (٣/ ٣٤٤).

(٤) «الآيات المنسوخة في القرآن»، (ص/ ٨٧).

هذه جملة الدعاوىٰ التي قِيلت في النسخ، ولا يلزم من ذكر هذه الدعاوىٰ موافقة هؤلاء المؤلفين عليها، فمصطفىٰ زيد رجح النسخ في ست آيات من مجموع (٢٩٣)، وابن الجوزي رجح النسخ في (٢٢) من مجموع (٢٤٧)، وهكذا غيرهما.

- وبحسب ترجيح الدراسة؛ فإنّ ما تحصلت صحة القول بنسخه بلغ نحو (٩ آيات)[١]، وهو عدد لا يساوي شيئًا بالنسبة إلىٰ كامل القرآن.

ومع ذلك، فلو افترضنا أنَّ العدد أكبر من ذلك؛ فإنَّ «ارتباط النسخ بجزء من القرآن لا يكاد يعدل (١) إلىٰ (١٢) من أجزاء القرآن، وذلك أنَّ عدد آي القرآن علىٰ العد الكوفي (٥٢٣٦ آية)، وأعلىٰ ما بلغ من تقدير عدد آيات الأحكام أنّها (٥٠٠ آية) [التي يقع فيها النسخ]، وهذا العدد المشتهر في كتب أهل العلم، وإن كان فيه مقال ليس هذا محله؛ لأنَّ المراد من تأصيل المسألة هنا يقوم بهذا العدد، وإن كان فيه ما فيه.

وإذا قسمنا عدد الآيات (٦٢٣٦) علىٰ (٥٠٠) فالنتيجة (١٢، ٤٧٢)، وبهذا يتبيَّن أن موضوع النسخ يرتبط بجزء لا يتجاوز في نسبته (١) إلىٰ (١٢) جزءًا من القرآن»[٢].

(٥) مدىٰ اعتماد بيان معاني ألفاظ القرآن علىٰ تفسير الصحابة:

الواضح من خلال مدونات التفسير، أنَّ الوارد من مرويات الصحابة في التفسير ليس كثيرًا، وأكثره كما هو معروف مروي عن ترجمان القرآن ابن عباس، والشافعي يقول في المرويات التي وردت عنه: «لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلَّا شبيه بمائة حديث»[٣].

وهذا ما يُفسر أنَّ اهتمام علماء الحديث بأسانيد الحديث النبوي أكثر من اهتمامهم بأسانيد التفسير، إلىٰ الحد الذي قال فيه أحمد بن حنبل: «ثلاثةٌ ليس لهَا إِسْناد: التفسير، والملاحم، والمغازي». فتساهلوا في تحقيق ثبوت أسانيد التفسير ما لم يتساهلوا في تحقيق أسانيد السنة، وذلك راجع إلىٰ أنَّ غالب ذلك المروي متوافق مع اللغة، فسواء صح نقله أم لم يصح؛ فإنَّ اللغة العربية تدل علىٰ صحته، وهذا ما يؤكده

---

(١) «النسخ في القرآن»، مصطفىٰ زيد (ص/ ١/ ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٨).

(٢) وهي: آية (١٢) المجادلة، آية (٦٥) الأنفال، مقدمة سورة المزمل، الآيتين (١٥، ١٦) النساء، الآية (٢٤٠) البقرة، الآية (١٨٤) البقرة، الآية (٦٧) النحل، الآية (٢١٩) البقرة، الآية (٤٣) النساء.

(٣) «مفهوم النسخ عند المتقدمين والمتأخرين»، (نظرة تقويمية)، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، (عدد/ ١٨).

البيهقي في قوله: «وإنَّما تساهلوا في أخذ التفسير عنهم؛ لأنَّ ما فسَّروا به؛ ألفاظُه تشهد لهم به لغاتُ العرب، وإنَّما عملهم في ذلك الجمعُ والتقريبُ فقط»[1].

❋ ❋ ❋

إنَّ تلك المراجعة لتلك الأدوات في التفسير لا تعني التقليل من أهميتها، فضلًا عن الاستغناء عنها، وإنَّما تعني أنَّ الاعتماد الأكبر في فهم القرآن هو علىٰ عربيته، وهذا هو الأساس الذي بُني عليه تيسير فهم القرآن، ومن الطبيعي أن تبقىٰ مواطن مشكلة يكون الرجوع فيها إلىٰ أهل الخبرة به ممَّن لهم عناية بتفسيره ولهم معرفة بالسنة وبالإجماع وبأسباب النزول وبالناسخ والمنسوخ.

وتعود مركزية (عربية النص) إلىٰ أن القرآن لا يخاطب المؤمنين به فحسب، بل كان في البدء يخاطب المشركين الأوائل، وكانت وسيلة فهمهم له هو كونه (خطابًا عربيًّا). وهو كذلك يخاطب من بعدهم، بناءً علىٰ هذا الأساس.

نعم، يكمن الاحتياج إلىٰ تلك المصادر في عدة أحوال:

- حالة الاستنباط من النص، وهو شيء فوق مجرد بيان المعنىٰ، فصحة الاستنباطات من النص كثيرًا ما تحتاج إلىٰ مراعاة مجموعة من المصادر الأخرىٰ.

- حالة بيان المجملات.

- حالة البحث عن مرجحات عند الاختلاف.

❋ ❋ ❋

الحالة الثانية من الحالات التي يكون فيها قبول النص للخلاف مناقضا لمقصود الهداية: أن يكون النص غير مشتمل علىٰ التدابير الكافية للوصول إلىٰ هدايته في حال حصل الاختلاف فيه، والأمر ليس كذلك بالنسبة إلىٰ النص القرآني، وذلك لعدة أمور:

(١) أنَّ الله بيَّن أنَّه سيكون ثمة اختلاف في تأويل القرآن، وبيَّن سبب ذلك وبين

(١) «طبقات الشافعية»، (١/ ١٩٣).

الطريق للخروج منه، فهو أولًا: قرر أنَّ القرآن فيه ما هو محكم وفيه ما هو متشابه، وهذا البيان من الهداية.

وقرر ثانيًا: أنَّ من الناس من سيتبع المتشابه، ووصفهم بما يُحذر من حالهم، وهذا البيان من الهداية.

وقرر ثالثًا: الطريقة في التعامل مع هذا المتشابه، وهو أنَّ المتشابه يُرد إلىٰ المحكم، وهذا البيان من الهداية.

(٢) أنَّ الله -تعالىٰ- بيَّن التدابير التي تقود للوصول لهدايته، والتي سبق ذكرها عند الحديث عن طبيعة النص القرآني.

(٣) أنَّ الله فَصَلَ ما بين الوصول إلىٰ المعنىٰ، وبين الاجتهاد في الوصول إليه باتباع الوسائل الصحيحة الموصولة إلىٰ ذلك.

فالخطأ في الوصول إلىٰ المعنىٰ لا يُعاقب عليه مادام قد سلك القارئ والمجتهد في الوصول إليه مسالك التفسير المعتبرة، وبذل وسعه وجهده في ذلك، وهذا من رحمة الله -تعالىٰ- بعباده.

وذلك لأنَّ الدلالة تنقسم إلىٰ قسمين -كما يذكر ابن القيم- دلالة حقيقية ودلالة إضافية «فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين المستمعين في ذلك»[(١)].

(٤) بعد كل هذا البيان لطريقة فهم القرآن جاء الاختبار والامتحان لالتزام الطريق الذي رسمه، وهي الوظيفة الابتلائية التي سبق الحديث عنها.

من مجموع ما سبق يتبيَّن أنَّه لا يصح أن يُقال: إنَّ وجود هذه الاحتمالات في التفاسير يُؤدي إلىٰ الضلال، ويعارض الهداية، فإذا حصل خلافٌ يؤدي إلىٰ ذلك؛ فإنَّه بسبب أن القارئ لم يلتزم بتلك التدابير إمَّا عجزًا، أو تفريطًا لا بسبب النص المقروء الذي حدد من داخله كيفية التعامل معه.

ومع ذلك؛ فليس كل اختلاف وقع في تفسير النص يؤدي بالضرورة إلىٰ معارضة مقصود النص وهداياته، وهذا موضوع الفقرة التالية.

---

(١) دلائل النبوة، (١/ ٣٧).

(٢)

إذا تم تحديد متىٰ يكون قبول نص للخلاف حوله مؤديًا إلىٰ ضياع مقصود النص وهداياته؛ فإنَّنا نحتاج بعد ذلك إلىٰ النظر في طبيعة الخلافات الواقعة في تفسير القرآن، وهل كل نوعٍ منها يؤدي إلىٰ عرقلة الوصول إلىٰ مقصود النص؟

بتفكيك طبيعة تلك الاختلافات في تفسير النص القرآني نستطيع من معرفة حقيقتها، ومن ثَمَّ تحديد هل يلزم أن يكون كل واحد من تلك الاختلافات مفضيًا إلىٰ ضياع مقصود النص؟

الدارسون لموضوع اختلاف المفسرين يذهبون إلىٰ أنَّ الاختلاف الواقع في تفسير النص القرآني يقع علىٰ نوعين[1]:

(أ) **النوع الأول: ما يحتمله النص ممَّا هو من قبيل اختلاف التنوع**؛ إذ هو ممَّا يُمكن حمل الآية عليه، فكلها معانٍ صحيحة تحتملها الآية، مثل قوله -تعالىٰ-: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا﴾، فالمور يدل علىٰ تردد، ويكون بذهاب ومجيء سريع علىٰ جهة الاضطراب.

وجاء في تفسير السلف: تدور السماء دورًا، مورها تحريكها.

فقيل مورها: استدارتها وتحريكها، ومورها: موج بعضها في بعض، ومورها: تشققها.

قال ابن عطية: «وهذه كلها تفاسير بالمعنىٰ؛ لأنَّ السماء العالية يعتريها هذا كله»[2].

أو مثل قوله -تعالىٰ-: ﴿ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ﴾، قيل في النعيم أقوال

---

(١) «إعلام الموقعين»، ابن القيم، (١/ ٣٠٥).

(٢) انظر: «فصول في أصول التفسير»، د. مساعد الطيار، (ص/ ٥٩).

منها: الأمن والصحة والأكل والشرب، وقيل تخفيف الشرائع، وقيل: الإدراك بحواس السمع والبصر.

وهذه كلها أمثلة للنعيم[1].

فهذا النوع من الاختلاف لا يُفضي إلىٰ خلاف مقصود الهداية، وقد نص الثوري علىٰ أنَّ هذا النوع من الاختلاف قليل، فقال: «ليس في تفسير القرآن اختلاف، وإنَّما هو كلام جامع يراد به هذا وهذا»[2].

وقد أكد ابن تيمية علىٰ أنَّ غالب تفسير الطبقات الأولىٰ من مفسري الصحابة وتلاميذهم هو من هذا الباب، فقال: «الخلاف بين السلف في التفسير قليلٌ، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلىٰ اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد»[3]. ويضيف بأنَّ: «عامة الاختلاف الثابت عن مفسري السلف من الصحابة والتابعين هو من هذا الباب»[4].

وهذه النتيجة التي ذكرها ابن تيمية تحتاج إلىٰ استقراء يؤكد صحتها، وهذا ما حصل من خلال دراستين قامتا بجمع اختلافات الطبقة الأولىٰ من المفسرين (الصحابة وتلاميذهم)، الأولىٰ خصصت دراستها للجزء الأول من القرآن، والثانية للجزء الأخير منه[5]، ثم قامتا بتحليل تلك الاختلافات = وخلصتا إلىٰ أن غالب تلك الاختلافات بين هذه الطبقات هي من قبيل اختلاف التنوع وليس اختلاف التضاد، وهو استقراء يؤكد صحة ما قاله الثوري وابن تيمية بهذا الخصوص.

والإشكال يقع عندما يتم التعامل مع هذا النوع من الاختلاف بين الطبقات الأولىٰ من الصحابة والتابعين علىٰ أنَّه من قبيل الاختلاف الحقيقي، والشاطبي كذلك يشير إلىٰ هذا المعنىٰ، فيقول: «أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنىٰ بحيث ترجع إلىٰ

---

(١) «تفسير ابن عطية»، (١٤/ ٥٣)، وانظر المصدر السابق.

(٢) «الدر المنثور»، (٨/ ٦١٢)، وانظر فيه: «فصول في أصول التفسير»، (ص/ ٦٠).

(٣) «سنن سعيد بن منصور»، (٥/ ٣١٢)، و«السنة»، للمروزي، (ص/ ٧).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٣٣٣).

(٥) المصدر السابق: (١٣/ ٣٨١).

(٦) الأولىٰ رسالة «اختلاف السلف في التفسير»، د. محمد سليمان، والثانية (تفسير جزء عم)، د. مساعد

معنىٰ واحد، فيكون التفسير فيها علىٰ قول واحد، ويوهم نقلها علىٰ اختلاف اللفظ أنه خلاف حقيقي»[1].

(ب) النوع الثاني: ما كان من اختلاف هذه التفاسير علىٰ قبيل اختلاف التضاد، وهذا النوع يمكن النظر فيه من عدة جهات:

الأولىٰ: من جهة آثاره: فليس كل اختلاف تضادٍ يكون مؤثرًا علىٰ المعنىٰ، مثل خلاف المفسرين في المنادىٰ في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ﴾ [مريم: ٢٤]، هل هو: جبريل أم عيسىٰ؟

وكخلافهم في إبليس هل هو من الملائكة أم الجن؟[2]

فلو قِيل بأي واحد من هذين القولين فلن يؤثر في المعنىٰ، وبالتالي لا علاقة له بموضوع الهداية من عدمها، وإن كان مفيدًا في قضايا أخرىٰ.

الثاني: من جهة مسبباته: فالأسباب التي تقود إلىٰ هذا النوع من الاختلاف تعود إلىٰ أمرين: نوع راجع إلىٰ (النص) من حيث احتمالية دلالته، ونوع آخر يرجع إلىٰ (المفسرين) من حيث اختلاف فهومهم[3].

ولا تكون الخلافات الراجعة إلىٰ هذين الأمرين مفضية إلىٰ خلاف مقصود النص إلّا إذا حصل التفريط فيهما:

إمَّا من جهة ضعف التكوين اللغوي، وقد أشار لذلك إسحاق بن راهوية المتوفىٰ سنة (٢٣٨هـ) في قوله: «وجهل قومٌ هذه المعاني؛ فإذا لم يوافق الكلمة الكلمة قالوا: هذا اختلاف، وقد قال الحسن -وذكر عنده الاختلاف في نحو ما وصفنا- فقال: إنَّما أتي القوم من قبل العجمة»[4].

أو من جهة غلبة النزعة العقائدية/ أو المذهبية التي تحاول توظيف النص لتأييد تلك النزعات، من خلال استغلال سعة الاحتمالات اللغوية في النص.

الطيار.

(١) «الموافقات»، (٤/ ١٧٧).

(٢) «اختلاف السلف في التفسير»، محمد سليمان، (ص/ ١٥٥).

(٣) انظر: «فصول إلىٰ أصول التفسير»، (ص/ ٦٣).

ولذلك فكلما ضعفت عناية القارئ باللغة أو غلبت عليه النزعة العقائدية/ أو المذهبية كلما أثر ذلك على فهمه للنص، فيكون الإشكال حينئذٍ راجعًا إلى القارئ لا إلى صعوبة في المقروء.

وهذا أحد الأسباب التي من خلالها نفسر الاختلاف الحاصل في التفسير، حيث إنَّنا كلما ابتعدنا زمنيًا عن عصر النبوة -وخصوصًا بعد العقائدية- طرأ تغير على طبيعة الاختلاف، سواء على مستوى الكم أو الكيف.

فمن جهة الكم: فإنَّ أي نظرة في اختلاف (التضاد لا التنوع) في التفسير عند طبقة مفسري الصحابة ستجد أنَّها أقل بمراحل من الاختلاف فيمن بعدهم، والأمر كذلك في طبقة تلاميذ الصحابة فهم أقل خلافًا في التفسير ممَّن بعدهم.

ومن جهة الكيف: فبعد حدوث العقائدية/ أو المذهبية حصلت خلافات في التفسير لم تكن موجودة في جيل ما قبل العقائدية، وهو ما يُفسّر أنَّ عموم الخلافات التي وردت عن الصحابة في تفسير الآيات كانت تتعلق بفروع الدين لا بأصوله. وفروع الدين تتسم كثير من نصوصها بالدلالة الظنية، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بأصول الدين، ممَّا يدل على أنَّ الاختلاف الذي طرأ بعدهم في تلك النصوص كان موجبه شيء آخر أكبر من مجرد احتمالية النص القرآني، وهو ما نشير إليه بـ(العقائدية) في مجالها العقائدي أو (المذهبية) في مجالها الفقهي.

(٣)

إذا حددنا أنواع الاختلاف ومسبباته؛ فإنَّه يتبيَّن لنا أنَّ اختلاف التضاد في التفسير هو الذي يُسبب إشكالًا في طريق الوصول إلىٰ مقصود النص، وهو الذي يطرح التساؤل المركزي حول أي هذه الأقوال المتضادة هو المراد بالنص؟

والسؤال نفسه لن يتغير سواء كان هذا الاختلاف راجعًا إلىٰ النص بسبب احتمالية دلالته المفتوحة، أو بسبب المفسر نظرًا لنزعاته العقائدية أو المذهبية.

وللوصول إلىٰ جواب لهذا السؤال المركزي يمكننا أن نطرح تحته مجموعة أسئلة صغيرة تقودنا إلىٰ جواب هذا السؤال الأم، وهي:

الأول: لماذا لا يظل هذا الانفتاح الدلالي قائمًا؟

الثاني: ألا يتعارض الانغلاق أو التقييد الدلالي للنص مع المطالبة العامة للناس بتفهم القرآن وتدبره؟

الثالث: ما هي المحددات المؤثرة في عملية إغلاق أو تقييد هذا الانفتاح الدلالي للنص؟

الرابع: ما هي المراحل العملية لتحديد المراد بالنص وإغلاق دلالته؟ وما هي مستويات إغلاق هذه الدلالة قطعًا وظنًّا؟

بخصوص الجواب عن السؤال الأول: فإنَّ وجود هذا الاختلاف يقوم بوجه أساسي علىٰ وجود الاحتمالية الدلالية في النص القرآني التي تنتج تعدد التفاسير وهو أمر طبيعي بما أنَّ النص خطاب لغوي، فـ«الخطاب الشرعي باعتباره خطابًا لغويًّا [يتصف] بالانفتاح، ويكون خطابًا مفتوحًا إذا احتمل بالنسبة لمخاطب واحد أو مخاطبين وجهين دلاليين مختلفين علىٰ الأقل . . . وإذا كان الخطاب الطبيعي خطابًا مفتوحًا؛ فإنَّ فهمه وتأويله إغلاق له، وبعبارة أخرىٰ إذا كان الخطاب يحتمل

وجوهًا دلالية متباينة؛ فإنَّ فهمه إبقاء لوجه دلالي واحد، وإلغاء للوجوه الدلالية الأخرىٰ»[1].

لكن هذا الانفتاح الدلالي الذي استوجبته الطبيعة اللغوية للنص القرآني هل يمكن أن يظل قائمًا دونما محددات لأي تلك الدلالات هي المقصودة من المتكلم؟ بعبارة أخرىٰ: ما المانع أن يظل هذا الانفتاح الدلالي قائمًا؟

انفتاح الدلالة القرآنية دون أي تحديد لهذا الانفتاح الدلالي يُشكل عليه أساسان:

- **أساس راجع لطبيعة الخطاب وهو (القصدية)**: فالنص القرآني بما أنَّه نص لغوي؛ فلا بُدَّ أن يكون تابعا لقصد المتكلم، وكل معنىٰ مخالف لقصده فلا يصح أن يُفسر به الكلام، وقصد المتكلم عادة ما يكون محدودًا، وليس منفتحًا من دون تقييد.

ويتأكد ذلك بأمرين: بالدلالة اللغوية، فاللغة العربية مهما كان فيها من سعة؛ فإنَّها ترفض بعض الفهوم، وتقبل البعض الآخر، وهذا القبول والرفض هو تحديد بشكل أو بآخر.

وبالدلالة العرفية؛ فإنَّ من عادة الناس أنَّهم يقصدون بكلامهم معنىٰ معينًا، ولو قيل بقبول كل تفسير يحتمله الكلام لأدَّىٰ ذلك إلىٰ عدم فهم كلام البشر فيما بينهم.

- **وأساس راجع لوظيفة الخطاب وهي (التبليغية)**: فالخطاب نزل لوظيفة تبليغية خاصة وهي تحقيق الهداية، والقول بقبول كل تفسير للنص لمجرد احتماله له = يؤدي إلىٰ خلاف مقصود القرآن.

فيتحصل من هذين الأساسين أنَّه لا يمكن أن يقبل كل تفسيرٍ واستدلالٍ بالقرآن لمجرد أن النص يحتمله؛ وبالتالي فهذا الانفتاح الدلالي مآله إلىٰ التحديد والتقييد تبعًا لقصدية الخطاب ووظيفته.

❁ ❁ ❁

لكن القول بضرورة هذا التحديد الدلالي هل يعني إغلاق التعامل مع النص بشكل

---

(١) «السنة»، (١٧ - ١٩).

مطلق، الأمر الذي يتعارض مع المطالبة بتدبره وتفهمه وكونه مرجعية يتم الرجوع لها في كل زمان ومكان؟

والجواب عن ذلك سبق أن قدمناه في بداية هذا الكتاب عندما فرقنا بين تحديد المعنىٰ المراد، وبين الاستنباط منه، فالأول محدود لأنَّه خاضع لسياقات الخطاب التي لا يمكن أن تتعدد التعدد الذي يفضي بها إلىٰ ضياع مقصود المتكلم، وأمَّا الاستنباط فهو غير محدود شريطة أن يتم ذلك وفقًا لقواعد الاستنباط التي تراعي المعنىٰ نفسه ولا تعود عليه بالنقض حتىٰ لا يفضي إلىٰ تناقض الخطاب في نفسه، وهذا ممتنع في حق القرآن الذي يقول الله فيه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾.

❁ ❁ ❁

فإذا كان لا بُدَّ من تحديد هذا الانفتاح الدلالي؛ فما هي المحددات التي لا بُدَّ من استحضارها أثناء تقييد هذا الانفتاح.

تتلخص هذه المحددات في أطراف النص الأساسية الثلاثة وهي:

المخاطِب (= المتكلم)، والمخاطَب (= السامع)، الخطاب (= النص).

فطبيعة النظر في هذه الأطراف الثلاثة تؤثر علىٰ فهم وتفسير النص:

الأمر الأول: المخاطِب (المتكلم): وينظر فيه إلىٰ عدة أمور:

(١) صدق المتكلم: فمصداقية المتكلم تعتبر حجر أساس يُبنىٰ عليها طريقة فهم كلامه؛ لأنَّ مصداقيته تفترض أن لا يقول كلامًا دون أن يوفر الأرضية التي يمكن فهمه من خلالها، وتفترض ثانيًا أنَّه لا يقول كلامًا يوهم به خلاف الحقيقة، وتفترض ثالثًا أنَّه لا يقع له بسبب فقدان المصداقية تناقض وتعارض في الكلام. وهذا ما هو متحقق في النص القرآني وهو ما رفع من شأنه.

(٢) قدرة المتكلم في التعبير عن مراده، فكلما كان المتكلم قادرًا علىٰ التعبير عن مراده كانت درجة الاحتمال التي تؤثر علىٰ فهم الكلام من جهته أقل، ولذا كان كلام الله -سبحانه- أحكم الكلام، وهذا أحد أوجه التمايز بين كلام الله وكلام البشر في هذا الباب، وهو أحد المداخل التي بُني عليها موضوع الإعجاز.

(٣) **قصد المتكلم**: فكل متكلم يقصد من كلامه معنىٰ معينًا، فعند إرادة فهم خطابه لا بُدَّ من البحث عن مقصوده من الكلام، لا عمَّا يمكن أن يحتمله الخطاب من تفسير قد يخالف مقصود قائله.

(٤) حمل كلامه المتشابه علىٰ كلامه البيِّن المحكم، فكلامه يفسر بعضه بعضًا؛ لأنَّ الأصل أنَّ كلام العقلاء لا يتناقض وكلام الباري من بابٍ أولىٰ، وكلما أمكن حمل كلام المتكلم علىٰ موافقة كلامه الآخر، لم يكن من الصحيح أن يُحمل علىٰ خلاف ذلك، ومن هنا تأسس القول بأن أول مصادر التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن.

الأمر الثاني: المخاطَب (السامع/ الملتقي): والمخاطَب ينظر فيه إلىٰ عدة أمور تؤثر في فهمه للخطاب:

(١) **الشرط العلمي**: فدرجة فهم السامع (المخاطَب) لها أثر في فهم كلام الآخرين، وتتفاوت درجة فهم المخاطبين نظرًا لتفاوتهم في القرب من النص ومعايشته وتوفر الأرضية التي تساعدهم علىٰ فهمه بشكل أكبر، وعلىٰ هذا بُني القول بتقديم تفسير النبيﷺ لكلام ربه علىٰ تفسير غيره؛ لأنَّه أقرب الناس من ربه، وعليه يتنزل القرآن، وهو أفصح من نطق بالضاد، وعليه أيضًا بُني القول بتقدم مفسري جيل الصحابة ﷺ لِمَا اجتمع عندهم من خصائص زمانية ومكانية مؤثرة في فهم الخطاب لم تجتمع لغيرهم مثل: قربهم من حال التنزيل والمُنزل عليه، وسلامة لغتهم آنذاك من اللحن والخطأ والتغيير في فهم أساليب العرب.

ولذلك؛ فإنَّ معايشة النص لها أثر كبير في القرب من دلالته، وهذا ما يجعل المفسر المعتني بتفسير القرآن أكثر قدرة علىٰ الوصول للمعنىٰ المراد ممَّن لم يعايش النص، وهو أمر طبيعي راجع لمبدأ الخبرة.

(٢) **الشرط الأخلاقي**: فصدق السامع (المخاطَب) وتحريه للوصول لمراد المتكلم له أثر كبير في الوصول للمعنىٰ، فكلما كان المخاطب صادقًا في فهم كلام من يخاطبه = ساعده ذلك علىٰ التخلص من آثار الهوىٰ الذي يتلبس بلبوس (العقائدية/ أو المذهبية)، والذي يحمله علىٰ تفسير كلام غيره علىٰ غير مراده حتىٰ يتطابق مع ما يريده.

الأمر الثالث: الخطاب (النص)، وينظر فيه إلىٰ عدة أمور تؤثر في فهمه:

(١) **لغة الخطاب**: فكلما كانت لغة النص واضحة -سواء من جهة المفردات أو الأساليب- كان تحديد المراد منه أيسر، والقرآن نزل بلغة العرب فكل فهم خالف لغة العرب، سواء من جهة المفردات أو الأساليب لم يكن تفسيرا مقبولًا؛ لأنَّه خالف طبيعة اللغة التي بُني عليها النص، ومع نزوله بلغة العرب المعروفة لهم فقد قصد الله أنَّه يكون مبينًا، فقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقصد -سبحانه- أنه يكون ميسرًا، فقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، ولذا؛ فقد كان من الأسباب التي أوجبت الخطأ في التفسير ضعف المعرفة بلغة العرب، يقول الحسن البصري عن بعض الطوائف العقائدية اللاحقة: «إنَّما أهلكتهم العجمة يتأولونه علىٰ غير تأويله»[١].

وكلما كان المتلقي لهذا الخطاب أعلم من غيره بهذه اللغة -من جهة مفرداتها وأساليبها- كان أقدر علىٰ فهم كلام الله من غيره، وعلىٰ هذا بُني القول بتقَدُّم تفسير النبي ﷺ علىٰ غيره، وكذلك القول بأهمية تفسير جيل الصحابة علىٰ تفسير من جاء بعدهم؛ لأنَّهم هم أهل العربية وبلغتهم نزل القرآن.

(٢) **أحوال تنزل الخطاب (المكان - الزمان - السبب)**: فمعرفة الزمن الذي وقع فيه الخطاب تُعين علىٰ فهم ملابساته، ومن هنا نشأت أهمية معرفة أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وكذلك القول بأهمية تفسير الصحابة؛ لأنَّهم عايشوا التنزيل وعرفوا الأحوال التي نزل فيها الخطاب.

❁ ❁ ❁

في نهاية المطاف نختم بالمراحل الأساسية التي لا بُدَّ من المرور بها أثناء تحديد الدلالة وإغلاقها، وهي مرحلتان[٢]:

---

(١) «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني»، حمو النقاري، (٣٧، ٣٨).

(٢) انظر: «خلق أفعال العباد»، للبخاري، (١/ ١٠٦).

(٣) انظر في أصل هذه المراحل وتفصيل القول فيها: «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني»، حمو النقاري، (ص/ ١٦٧ - ٢٠٧)، و«دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها»، إدريس نغش الجابري،

المرحلة الأولىٰ: تحديد دلالات النص الممكنة وحصرها وذلك من خلال إعمال ثلاث مجموعات من القواعد وهي:

- **القواعد اللغوية (لغة النص)**: فالقرآن نزل بلسان عربي مبين، وبناء عليه يجب تحديد دلالته وفقًا لقواعد هذا اللسان الذي تتوافق معه.

- **القواعد النسقية (نسق النص)**: فالنص منتم إلىٰ نسق شرعي، فعند إرادة تحديد دلالته لا بُدَّ من تفسير بعضه ببعض، والإحالة إلىٰ مجموعة النسق الشرعي الذي ينتمي إليه، كالرجوع لتفسير القرآن بالقرآن أو تفسيره بالسنة، بحيث يظهر بشكل متوافق بما لا يجعله متعارضًا بعضه معه بعض.

- **القواعد المقاصدية (مقاصد النص)**: فالنص له مجموعة مقاصد يجلب بها المصلحة ويدفع بها المفسدة، ولا بُدَّ في تحديد دلالته من مراعاة القيم والمصالح التي يقصد النص لتحقيقها.

المرحلة الثانية: الاختيار من بين تلك الممكنات من خلال المقارنة بين نتائج تلك الدلالات التي أنتجتها تلك القواعد، والتدليل علىٰ هذا الاختيار، وحينئذٍ:

إمَّا أن تكون نتائج هذه القواعد متماثلة: فهنا يكون النص مغلقًا علىٰ وجه القطع.

وإمَّا أن تكون نتائج هذه القواعد مختلفة، فهنا لا بُدَّ من إعمال قواعد الترجيح بين تلك القواعد التي تبين درجة حجية كل مجموعة من مجموعات القواعد السابقة بالنسبة إلىٰ المجموعتين الأخريين، واختيار واحد من تلك الاحتمالات ويكون النص مغلقًا علىٰ جهة الظن.

هذه مراحل مجملة، يقتضيها مقام البحث الذي يقصد للجواب عن أسئلة محددة، أمَّا الإلمام بتفاصيل ذلك فيمكن من خلال العودة إلىٰ مظانها، وهو مجال جدير بالتفصيل الذي يستوفي جوانب الموضوع، ويتتبع تفريعاته ونقاشاته.

فهرس المصادر والمراجع

(١) «الإبانة عن أصول الديانة»، علي بن إسماعيل الأشعري، ت: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، (١٣٩٧هـ).

(٢) «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ومجانبة الفرق المذمومة»، عبيد الله بن بطة العكبري، ت: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية للنشر، السعودية، الطبعة الثانية، (١٤١٨هـ).

(٣) «الإبريز من كلام عبد العزيز الدباغ»، أحمد بن مبارك السجلماسي، طبع مكتبة محمد علي، مصر.

(٤) «إبطال التأويلات»، أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، ت: محمد النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤١٦- ١٩٩٥).

(٥) «ابن رشد وفلسفته الدينية»، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، (١٩٦٩م).

(٦) «ابن سبعين وفلسفته الصوفية»، أبو الوفاء التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٧٢م).

(٧) «أبو منصور الفارابي»، أبو عقيل الظاهري، وأمين سليمان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (١٤١٦هـ).

(٨) «الاتجاه العقلي في التفسير»، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

(٩) «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، هاملتون جيب، تعريب جماعة من الأساتذة، المكتب التجاري للطباعة، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٦١م).

(١٠) «إتحاف السادة المتقين»، محمد بن محمد بن الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت (١٤١٤- ١٩٩٤).

(١١) «إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر»، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ، شهاب الدين الشهير بالبناء، ت: أنس مهرة، دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة: الثالثة، (٢٠٠٦ - ١٤٢٧).

(١٢) «إثبات العلل»، الحكيم الترمذي، ت: خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(١٣) «إثبات النبوات»، أبو يعقوب إسحاق السجستاني، تحقيق: عارف تامر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية.

(١٤) «الإجماع في التفسير»، محمد بن عبدالعزيز الخضيري، دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى.

(١٥) «الاحتجاج بالشافعي»، الخطيب البغدادي. ت: خليل إبراهيم ملا خاطر، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

(١٦) «إحصاء العلوم»، الفارابي، ت: د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

(١٧) «أحكام القرآن»، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري المعروف بـ(ابن العربي)، ت: عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).

(١٨) «أحكام القرآن»، أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي، ت: محمد صادق القمحاوي، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(١٩) «إحكام في أصول الأحكام»، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ).

(٢٠) «إحياء علوم الدين»، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعرفة، بيروت.

(٢١) «اختلاف أصول المذاهب»، القاضي النعمان، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، (٢٠٠٠م).

(٢٢) «**اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق**»، محمد صالح محمد سليمان، دار ابن الجوزي - مركز تفسير، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ).

(٢٣) «**تفسير جزء عم**»، مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الثامنة.

(٢٤) «**الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبه**»، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينوري، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه عمر بن محمود أبو عمر دار الراية الطبعة الأولى (١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م).

(٢٥) «**الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية**»، ابن قتيبة، تعليق عمر محمود أبو عمر، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ).

(٢٦) «**آداب الشافعي ومناقبه**»، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الرازي، ابن أبي حاتم، ت: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م).

(٢٧) «**الآداب الشرعية**»، عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، ت: شعيب الأرناؤوط - عمر القيام، مؤسسة الرسالة (١٤١٩ - ١٩٩٩).

(٢٨) «**آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره دراسة ونقد**»، عمر إبراهيم رضوان، دار طيبة، الطبعة الأولى، (١٤١٣هـ).

(٢٩) «**أربعة كتب إسماعيلية**»، تحقيق: شتروطمان، مؤسسة النور للمطبوعات بيروت، الطبعة الأولى.

(٣٠) «**الأربعين في أصول الدين**»، فخر الدين الرازي، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة.

(٣١) «**إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**»، أبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣٢) «**الإرشاد على قواطع الدلة في أصول الاعتقاد**»، الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، طبع الأولى، (١٤٠٥هـ).

(٣٣) «**الإرشاد في معرفة علماء الحديث**»، الخليل بن عبد الله بن أحمد ابن الخليل الخليلي القزويني أبو يعلى، ت: محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد (١٤٠٩ - ١٩٨٩).

(٣٤) «**أساس التأويل**»، القاضي النعمان بن محمد، تحقيق: آصففيظى، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

(٣٥) «**أساس التقديس في علم الكلام**»، محمد الرازي، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، (١٤١٥هـ).

(٣٦) «**أساس التقديس في علم الكلام**»، محمد بن عمر بن الحسن التيمي، (فخر الدين الرازي)، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

(٣٧) «**أسانيد نسخ التفسير**»، د. عطية الفقيه، مركز تفسير للدراسات القرآنية - دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى (١٤٣١هـ).

(٣٨) «**استحسان الخوض في علم الكلام**»، أبو الحسن الأشعري، (ضمن مذاهب الإسلاميين)، الدكتور بدوي.

(٣٩) «**استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى**»، نايف بن سعيد الزهراني، طبع ابن الجوزي، الطبعة الأولى.

(٤٠) «**الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار**»، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، ت: عبدالمعطي أمين قلعجي، دار قتيبة - دمشق، دار الوعي - حلب، الطبعة الأولى (١٤١٤- ١٩٩٣).

(٤١) «**الاستقامة**»، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ).

(٤٢) «**الإسرائيليات في تفسير الطبري**»، آمال محمد ربيع، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، (١٤٢٢هـ).

(٤٣) «**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**»، محمد عبده، دار المنار، القاهرة، الطبعة السابعة، (١٣٦٧هـ).

(٤٤) «**أسماء الله الحسنى**»، عبد الله الغصن، دار الوطن، الطبعة الثانية، (١٤١٧هـ).

(٤٥) «**الأسماء والصفات**»، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، أبو بكر البيهقي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م).

(٤٦) «**الإسماعيلية تاريخ وعقائد**»، إحسان إلهي ظهير، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، (١٤٠٦م).

(٤٧) «**إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة في أصول الدين**»، كمال الدين البياضي الحنفي.

ت: يوسف عبد الرزاق الشافعي. تقديم: محمد زاهد الكوثري، نشر: زمزم ببلشرز - كراتشي - باكستان، (٢٠٠٤)، الطبعة الأولى.

(٤٨) «**الإشارات والتنبيهات**»، أبو علي بن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة.

(٤٩) «**أصول الإسماعيلية: دارسة، وتحليل، ونقد**»، سليمان السلومي، دار الفضيلة، الطبعة الأولى، (١٤٢٢هـ).

(٥٠) «**أصول الدين عند أبي حنيفة**»، محمد الخميس، دار الصميعي- السعودية، الطبعة الأولى.

(٥١) «**أصول الدين عند الإمام الطبري**»، طه رمضان، دار الكيان، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ).

(٥٢) «**أصول الدين**»، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الفنون التوركية باستانبول، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

(٥٣) «**أصول الدين**»، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، (١٤٠٠هـ).

(٥٤) «**أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية**»، ناصر بن عبدالله القفاري، الطبعة الثانية (١٤١٥) (بدون ناشر).

(٥٥) «**أصول العدل والتوحيد**»، القاسم الرسي = (رسائل العدل والتوحيد).

(٥٦) «**أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية**»، عائشة المناعي، دار الثقافة، الدوحة، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ).

(٥٧) «**أصول الكافي**»، محمد الكليني، تصحيح علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الثالثة، (١٩٨٨م).

(٥٨) «**أصول المدرسة الإشراقية عند السهروردي**»، محمد أبو ريان، مكتبة النهضة.

(٥٩) «**أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية عرض ونقد**»، ناصر القفاري، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ).

(٦٠) «**أصول مسائل العقيدة عند المتكلمين في ضوء كتب الحديث التسعة**»، إبراهيم الديبو، دار اليمان- دار طيبة، الطبعة الأولى (١٤٣٥- ٢٠١٤).

(٦١) «**الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة**»، فرج العمران القطيفي، منشور في مجلة الموسم، هولندا، العددان.

(٦٢) «**الأضحوية في المعاد**»، ابن سينا أبو علي الحسين بن عبدالله ت: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى (١٩٨٧).

(٦٣) «**اعتدال آل البيت**»، حاتم بن عارف الشريف، (بدون ناشر)، الطبعة الأولى.

(٦٤) «**الاعتصام**»، أبو إسحاق الشاطبي، مكتبة التوحيد، المنامة، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ).

(٦٥) «**اعتقاد الحكماء**» = (مجموعة مصنفات شيخ إشراق).

(٦٦) «**اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث**»، جمع وشرح محمد الخميس، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

(٦٧) «**الاعتقادات في دين الإمامية**»، الصدوق، ت: عصام عبد السيد، دار المفيد- بيروت- لبنان، الطبعة الثانية.

(٦٨) «**أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**»، حمد بن محمد الخطابي أبو سليمان، ت: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، ط. جامعة أم القرى، (١٤٠٨ - ١٩٨٨).

(٦٩) «**الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم - جمعًا ودارسة**»، محمد عبدالله السيف، دار التدمرية، الطبعة الأولى، (١٤٢٩).

(٧٠) «**إعلام الموقعين عن رب العالمين**»، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، (١٩٧٣م).

(٧١) «**أعلام المؤلفين الزيدية**»، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ).

(٧٢) «**الأعلام**»، خير الدين الزركلي، دار العلم الملايين، الطبعة الخامسة، (١٩٨٠م).

(٧٣) «**الأعمال الكاملة لمحمد عبده**»، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٣م).

(٧٤) «**الافتخار**»، إسحاق السجستاني، تحقيق: إسماعيل قربان، دار الغرب، الطبعة الأولى، (٢٠٠٠م).

(٧٥) «**الاقتصاد في الاعتقاد**»، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ).

(٧٦) «**الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**»، محمد بن الحسن الطوسي، دار الأضواء الطبعة الثانية (١٤٠٦- ١٩٨٦).

(٧٧) «**اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**»، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: ناصر العقل، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الخامسة، (١٤١٧هـ).

(٧٨) «**أمالي الشريف المرتضى**». الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى البابي الحلبي، (١٣٧٣ - ١٩٥٤).

(٧٩) «**الإمام زيد بن علي المفترى عليه**»، شريف الشيخ صالح أحمد الخطيب، ط. المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، (١٤٠٤هـ).

(٨٠) «**الإمام أبو الحسن الأشعري- إمام أهل السنة والجماعة- نحو وسطية إسلامية جامعة**»، أعمال الملتقى العالمي الخامس لرابطة خريجي الأزهر الشريف (١٤٣١- ٢٠١٠)، دار القدس العربي.

(٨١) «**الإمامة والنص**»، الدكتور فيصل نور.

(٨٢) «**الإمتاع والمؤانسة**»، أبوحيان التوحيدي، ت: أحمد أمين، أحمد الزين، المكتبة العصرية- بيروت- صيدا.

(٨٣) «**الأمثال من الكتاب والسنة**»، محمد الحكيم الترمذي، ت: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر.

(٨٤) «**أمل الآمل**»، محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، (١٩٨٣م).

(٨٥) «**إنباء الغمر بأنباء العمر**»، أحمد بن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ).

(٨٦) «**الانتصار والرد على ابن الراوندي**»، أبو الحسين الخياط المعتزلي، تحقيق: الدكتور تيبرج، مكتبة الدار العربية، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ).

(٨٧) «**الأنساب**»، عبد الكريم بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٨م).

(٨٨) «**الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**»، عبد الكريم الجيلي، مكتبة الثقافية الدينية، مصر.

(٨٩) «**الإنصاف فيما يجب اعتقاده**»، الباقلاني، تحقيق: زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، الطبعة الثالثة، (١٤٢١هـ).

(٩٠) «**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**»، البيضاوي، دار الفكر، بيروت.

(٩١) «**الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**»، الشعراني، جوامع الكلم، مصر، الطبعة الثانية.

(٩٢) «**أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم**»، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، (١٤٢٢هـ).

(٩٣) «**أهل الملل والردة من الجامع لمسائل أحمد**»، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م).

(٩٤) «**أوائل المقالات**»، محمد المفيد، مؤسسة مطالعات إسلامية، (١٣٨٢هـ).

(٩٥) «**الأوائل**»، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، دار البشير، طنطا، الطبعة الأولى، (١٤٠٨).

(٩٦) «**الآيات المنسوخة في القرآن**»، عبد الله محمد الأمين الجكني الشنقيطي، ط. مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى.

(٩٧) «**الإيضاح في أصول الدين**»، أبو الحسن علي بن عبد الله بن الزاغوني، دراسة وتحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

(٩٨) «**البحر الزخار**»، أبو بكر أحمد بن البزار، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، المدينة، الطبعة الأولى، (١٤٠٩هـ).

(٩٩) «**بحر العلوم**»، نصر بن محمد أبو الليث السمرقندي، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.

(١٠٠) «**بحر الكلام**»، ميمون بن محمد النسفي (أبوالمعين)، مكتبة دار الفرفور- دمشق، الطبعة الثانية (١٤٢١- ٢٠٠٠).

(١٠١) «**البحر المحيط في أصول الفقه**»، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

(١٠٢) «**البحر المحيط**»، محمد بن يوسف بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، شارك في التحقيق: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

(١٠٣) «**البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**»، أحمد ابن عجيبة، تحقيق: عمر أحمد الراوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، (١٤٢٦هـ).

(١٠٤) «**بد العارف**»، ابن سبعين، تحقيق: جورج كتورة، دار الأندلس، الطبعة الأولى، (١٩٧٨م).

(١٠٥) «**البدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام**»، لحسني يوسف الأطيَر، مكتبة الزهراء- القاهرة، الطبعة الأولى.

(١٠٦) «**البداية في أصول الدين**»، أحمد محمود الصابوني البخاري، ت: محمد زاهد جول، دار الجمل.

(١٠٧) «**البداية والنهاية**»، إسماعيل بن عمر بن كثير، مكتبة المعارف، بيروت.

(١٠٨) «**البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**»، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.

(١٠٩) «**براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة**»، عبد العزيز الحميدي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى (١٤٢٠).

(١١٠) «**البرهان في تفسير القرآن**»، هاشم البحراني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٩٩٩هـ).

(١١١) «**البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان**»، عباس بمن منصور السكسكي، تحقيق: بسام علي العموش، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ).

(١١٢) «**بستان العارفين**»، أبو الليث نصر السمرقندي، اعتنى به هيثم خليفة، المكتبة العصرية، بيروت (٢٠٠٦م).

(١١٣) «**البعد الحضاري للعقيدة الإباضية**»، فرحات الجعبيري، طبع (١٤٠٨هـ).

(١١٤) «**بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**»، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ).

(١١٥) «**بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**»، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (١٩٦٤م).

(١١٦) «**بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد**»، عبد الله بن حميد السالمي، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، الطبعة الثالثة، (١٤٢٣هـ).

(١١٧) «**بوارق الحقائق**»، أبي الهدى محمد مهدي الرفاعي، مكتبة النجاح، ليبيا.

(١١٨) «**بيان المختصر في شرح مختصر ابن الحاجب**»، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني شمس الدين أبو الثناء، ت: محمد مظهر بقا، ط. جامعة أم القرى - مكة المكرمة، (١٤٠٦ - ١٩٨٦).

(١١٩) «**بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**»، أحمد عبد الحليم بن تيمية، ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، (١٣٩٢هـ)، وطبعة أخرى: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، تحقيق: مجموعة، (١٤٢٦هـ).

(١٢٠) «**بيان مذهب الباطنية وبطلانه**»، محمد بن الحسن الدليمي، مطبعة الدولة في إستنانبول، (١٩٣٨م).

(١٢١) «**البيان والتبيين**»، الجاحظ، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت.

(١٢٢) «**بين السنة والشيعة، دراسة مقارنة في التفسير وأصوله**»، علي السالوس، مكتبة ابن تيمية.

(١٢٣) «**بينة العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**»، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، (٢٠٠٠م).

(١٢٤) «**تفسير القرآن**»، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ).

(١٢٥) «**تفصيل وسائل الشيعة على تحصيل مسائل الشريعة**»، محمد الحسن الحر العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ).

(١٢٦) «**التأثير المسيحي في تفسير القرآن**»، مصطفى بوهندي، الطليعة، الطبعة الأولى.

(١٢٧) «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة»، عبد اللطيف الحفظي، دار الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ).

(١٢٨) «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»، رشيد رضا، دار الفضيلة، الطبعة الأولى، (٢٠٠٣م).

(١٢٩) «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام»، شمس الدين محمد الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام تدمرى، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

(١٣٠) «تاريخ الإسماعيلية»، عارف تامر، دار رياض الريس، لندن، (١٩٩١م).

(١٣١) «تاريخ الإسماعيلية»، مصطفى غالب. دار الأندلس، بيروت.

(١٣٢) «تاريخ الحضارة في القرن الرابع»، آدم متز، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، الطبعة الخامسة.

(١٣٣) «تاريخ الدعوة الإسماعيلية»، مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، (١٩٥٣م).

(١٣٤) «تاريخ الطبري»، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٣٥) «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، هنري كوربان، مراجعة وتقديم: موسى الصدر، ط. عويدات للنشر - لبنان.

(١٣٦) «تاريخ الفلسفة اليونانية»، يوسف كرم، نشر هلال رشيد، دار القلم.

(١٣٧) «التاريخ الكبير»، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر.

(١٣٨) «تاريخ المذاهب الإسلامية»، محمد أبو زهرة، الفكر العربي -القاهرة.

(١٣٩) «تاريخ بغداد»، أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٤٠) «تاريخ حكماء الإسلام»، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ).

(١٤١) «تاريخ دمشق»، ابن عساكر، تحقيق: محب الدين العمري، دار الفكر، بيروت، (١٤٠٧هـ).

(١٤٢) «**تأويل الدعائم**»، القاضي النعمان بن محمد، تحقيق: محمد الأعظمي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

(١٤٣) «**التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة**»، السعيد شنوقة، المكتبة الزهرية للتراث.

(١٤٤) «**تأويل مختلف الحديث**»، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق، الطبعة الثانية- مزيده ومنقحة (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

(١٤٥) «**تأويل مشكل القرآن**»، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، نشره السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (١٤٠١هـ).

(١٤٦) «**تأويلات أهل السنة**»، (تفسير الماتريدي)، محمد الماتريدي، تحقيق: مجدي باسلوم، مكتبة عباس الباز، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م).

(١٤٧) «**تبصرة الأدلة في أصول الدين**»، ميمون النسفي، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، (١٩٩٠م).

(١٤٨) «**التبيان في إيمان القرآن**»، ابن القيم، تحقيق: عبد الله البطاطي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، (١٤٢٩هـ).

(١٤٩) «**التبيان في تفسير القرآن**»، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، ت: أحمد حبيب العاملي، ط. دار إحياء التراث العربي.

(١٥٠) «**تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**»، علي بن الحسن عساكر الدمشقي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٤هـ).

(١٥١) «**التحرير والتنوير**»، الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس.

(١٥٢) «**تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب**»، محمد بن أبي الفضل البكي الكومي التونسي، تحقيق: نزار حمادي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨).

(١٥٣) «**تحصيل السعادة**»، الفارابي، ضمن الأعمال الفلسفية، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ).

(١٥٤) «**تحصيل نظائر القرآن**»، الحكيم الترمذي، ت: حسني نصر ريدان، مكتبة عمار - القاهرة، الطبعة الأولى (١٣٨٩- ١٩٦٩).

(١٥٥) «**تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**»، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

(١٥٦) «**تذكرة الحفاظ**»، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

(١٥٧) «**التذكرة بأصول الفقه**»، المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي ت: الشيخ مهدي نجف، ط. المؤتمر العالمي لآلفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى (١٤١٣).

(١٥٨) «**تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**»، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، دار قابس، بيروت. الطبعة الثانية، (٢٠٠٦م).

(١٥٩) «**تصحيح اعتقادات الإمامية**»، محمد النعمان المفيد، سلسلة المصنفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، (١٩٣٣م).

(١٦٠) «**التصوف الإسلامي وتاريخه**»، نيكولسون، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(١٦١) «**التصوف الثورة الروحية في الإسلام**»، أبو العلا عفيفي، دار المعارف، الطبعة الأولى، (١٩٦٣م).

(١٦٢) «**التعريفات**»، علي الجرجاني تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ).

(١٦٣) «**تعظيم قدر الصلاة**»، محمد بن نصر المروزي، ت: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، ط. مكتبة الدار بالمدينة المنورة، (١٤٠٦ - ١٩٨٦).

(١٦٤) «**تغليق التعليق على صحيح البخاري**»، أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي، دَار عمار، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ).

(١٦٥) «**تفاسير الزيدية**»، محمد المديفر، رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود قسم التفسير، غير منشورة.

(١٦٦) «تفسير ابن أبي حاتم»، عبد الرحمن بن الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا.

(١٦٧) «تفسير ابن عربي»، محي الدين بن عربي، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠١هـ).

(١٦٨) «تفسير أسماء الله الحسنى»، إسحاق سهل الزجاج، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية.

(١٦٩) «تفسير البغوي»، البغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.

(١٧٠) «التفسير البياني للقرآن»، لبنت الشاطئ، نشر دار المعارف، الطبعة السادسة.

(١٧١) «تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة»، محمد الخضيري، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ).

(١٧٢) «تفسير التستري»، سهل بن عبد الله التستري، تحقيق: محمد باسل السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٤٢٣هـ).

(١٧٣) «تفسير الحلاج» (ضمن الأعمال الكاملة)، نشر قاسم محمد عباس، دار رياض الريس، الطبعة الأولى، (٢٠٠٢م).

(١٧٤) «تفسير العياشي»، محمد بن عياش، موسسةالأعلمي، للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ).

(١٧٥) «تفسير كتاب الله العزيز»، هود بن محكم الهواري، عناية وتحقيق: بالحاج بن سعيد شريفي، دار الغرب الإسلامي.

(١٧٦) «تفسير القرآن العظيم»، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، الرازي ابن أبي حاتم، ت: أسعد محمد الطيب، ط. مكتبة نزار مصطفى الباز - السعودية، الطبعة الثالثة - (١٤١٩ هـ).

(١٧٧) «تفسير القرآن العظيم»، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار الفكر، بيروت، (١٤٠١هـ).

(١٧٨) «تفسير القرآن الكريم عند الإباضية»، (دراسة مقارنة)، سليم العاصمي - رسالة ماجستير من جامعة آل البيت بالأردن غير منشورة.

(١٧٩) «تفسير القرآن»، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت: سعد بن محمد السعد، ط. دار المآثر - المدينة النبوية، الطبعة الأولى (١٤٢٣ - ٢٠٠٢).

(١٨٠) «تفسير القرآن»، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وآخر، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

(١٨١) «تفسير القرآن»، للرسي، = (مجموع كتب ورسائل القاسم بن إبراهيم الرسي).

(١٨٢) «التفسير القرآني واللغة الصوفية»، مجموعة رسائل لابن سينا، جمع حسن عاصي.

(١٨٣) «تفسير القشيري»= لطائف الإشارات

(١٨٤) «تفسير القمي»، لأبي الحسن علي القمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).

(١٨٥) «التفسير اللغوي للقرآن الكريم»، مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ).

(١٨٦) «تفسير المنار»، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

(١٨٧) «التفسير النبوي - مقدمة تأصيلية مع دارسة حديثية لأحاديث التفسير النبوي الصريح»، خالد بن عبد العزيز الباتلي، ط. دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، (١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م).

(١٨٨) «التفسير بالمأثور وتطويره عن الشيعة الإمامية»، إحسان الأمين، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ).

(١٨٩) «تفسير سفيان الثوري»، سفيان بن سعيد الثوري، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ).

(١٩٠) «تفسير سورة الأعلى» ابن سينا، = (التفسير القرآني واللغة الصوفية).

(١٩١) «تفسير غريب القرآن»، ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، نشر دار الكتب العلمية، (١٣٩٨هـ).

(١٩٢) «تفسير فرات الكوفي». أبو القاسم فرات بن ابراهيم بن فرات الكوفي، ت: محمد كاظم، ط.مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الاسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٠)

(١٩٣) «التفسير في اليمن عرض ودراسة»، لعلي بن حسان، رسالة دكتوراه غير منشورة، مُقدَّمة في جامعة الإمام محمد بن سعود- قسم التفسير.

(١٩٤) «تفسير مجاهد»، مجاهد بن جبر، تحقيق: عبد الرحمن السورتي، المنشورات العلمية، بيروت.

(١٩٥) «تفسير مقاتل بن سليمان»، مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

(١٩٦) «التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا»، محمد طرهوني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ).

(١٩٧) «التفسير والمفسرون»، محمد الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(١٩٨) «تفسير يحيى بن سلام». يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، ت: الدكتورة هند شلبي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م).

(١٩٩) «تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي»، محمد أحمد لوح، دار الهجرة، الطبعة الأولى، (١٤١٦هـ).

(٢٠٠) «تقريب التهذيب»، أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٢٠١) «التقرير في أسانيد التفسير»، لعبد العزيز الطريفي، ط. دار المنهاج.

(٢٠٢) «التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح»، زين الدين العراقي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، (١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م).

(٢٠٣) «**تكوين العقل العربي**»، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثامنة، (٢٠٠٢م).

(٢٠٤) «**تكوين ملكة التفسير**»، حاتم بن عارف العوني الشريف، مركز نماء للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى.

(٢٠٥) «**تلخيص كتاب الاستغاثة**». ابن تيمية، ت: محمد بن علي عجال أبو عبد الرحمن، مكتبة الغرباء الأثرية (١٤١٧).

(٢٠٦) «**التلويحات**»، = (مجموعة مصنفات شيخ إشراق).

(٢٠٧) «**تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**»، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

(٢٠٨) «**التمهيد في أصول الدين**»، أبو المعين النسفي، تحقيق: عبد الحي قابيل، دار الثقافة، القاهرة (١٤٠٧هـ).

(٢٠٩) «**التمهيد لقواعد التوحيد**»، محمود اللآمشي الحنفي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب، الطبعة الأولى، (١٩٩٥هـ).

(٢١٠) «**التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**»، يوسف عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي،ـ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، (١٣٨٧هـ).

(٢١١) «**التمييز لِمَا أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز**»، عمر السكوني، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م).

(٢١٢) «**التنبيه والدلائل**» = (مجموع الإمام القاسم العياني).

(٢١٣) «**التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**»، أبو الحسن محمد بن الملطي، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

(٢١٤) «**تهافت التهافت**»، ابن رشد، إشراف محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، الطبعة الثانية، (٢٠٠٢م).

(٢١٥) «**تهافت الفلاسفة**»، الغزالي، إشراف محمد الجابري، مركز وحدة الدراسات العربية، الطبعة الثانية، (٢٠٠١م).

(٢١٦) «**تهذيب الآثار**»، ابن جرير الطبري، ت: محمود محمد شاكر.

(٢١٧) «**تهذيب الأسماء واللغات**»، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، ط. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(٢١٨) «**تهذيب التهذيب**»، أحمد بن علي بن حجر، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

(٢١٩) «**تهذيب الكمال**»، يوسف المزي، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

(٢٢٠) «**تهذيب اللغة**»، محمد الأزهري، تحقيق: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٢٢١) «**التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد**»، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه، ت: علي بن محمد الفقيهي، ط. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، دار العلوم والحكم، سوريا، الطبعة الأولى، (١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م)

(٢٢٢) «**التوحيد**»، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

(٢٢٣) «**جامع البيان في تأويل القرآن**»، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، (١٤٢٢هـ).

(٢٢٤) «**جامع الرسائل**»، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مصر.

(٢٢٥) «**جامع الرواة**»، محمد علي الأردبيلي، نشر مكتبة المحمدي، قم.

(٢٢٦) «**الجامع الصحيح سنن الترمذي**»، محمد أبو عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢٢٧) «**الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب**»، الربيع بن حبيب، تحقيق: محمد إدريس، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، (١٤١٥هـ).

(٢٢٨) «**جامع بيان العلم وفضله**»، يوسف بن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٣٩٨هـ).

(٢٢٩) «**الجامع لأحكام القرآن**»، أبو عبد الله محمد القرطبي، دار الشعب، القاهرة.

(٢٣٠) «**الجرح والتعديل**»، عبد الرحمن بن أبي حاتم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

(٢٣١) «**جماع العلم**»، محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ).

(٢٣٢) «**جمع بين رأي الحكيمين**»، الفارابي، تعليق: آلبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة.

(٢٣٣) «**جواب الاعتراضات الحموية**»، ابن تيمية، دار عالم الفوائد (ضمن مجموع الرسائل)، الطبعة الأولى.

(٢٣٤) «**جوابات لمسائل سئل عنها**»، (ضمن مجموع الأعمال الفلسفية)، الفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، طبع الأولى، (١٤٠٧هـ).

(٢٣٥) «**جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل**»، أحمد الخليلي، مكتبة الاستقامة، (١٤٠٤هـ).

(٢٣٦) «**جواهر الحسان في تفسير القرآن**»، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

(٢٣٧) «**جواهر المضية في طبقات الحنفية**»، عبد القادر القرشي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة الطبعة الأولى، (١٤١٣هـ).

(٢٣٨) «**الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير**»، عدنان رزرور، مؤسسة الرسالة، مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، أبو العلا عفيفي.

(٢٣٩) «**الحجة في بيان المحجة**»، الأصبهاني. إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة، ت: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط. دار الراية - السعودية / الرياض، الطبعة الثانية، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

(٢٤٠) «**الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**»، يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران.

(٢٤١) «**الحدود في الأصول**»، ابن فورك، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ).

(٢٤٢) «**الحروف**»، الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية.

(٢٤٣) «**حقائق التأويل في متشابه التزيل**»، الشريف الرضي، دار الأضواء - بيروت.

(٢٤٤) «**حقائق التفسير**»، أبو عبد الرحمن محمد السلمي، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

(٢٤٥) «**حقائق المعرفة في علم الكلام**»، المتوكل على الله، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.

(٢٤٦) «**حكمة الإشراق**»، = (مجموعة مصنفات شيخ إشراق).

(٢٤٧) «**حكمة الإشراق**»، السهروردي، تصحيح هنري كريين، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

(٢٤٨) «**حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**»، أبو نعيم أحمد الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، (١٤٠٥هـ).

(٢٤٩) «**حي بن يقظان**»، لابن سينا، وابن طفيل، والسهروردي، تحقيق: أحمد أمين، دار المعارف، مصر.

(٢٥٠) «**الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن**»، أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى بن مسلم بن ميمون الكناني المكي، ت: علي بن محمد بن ناصر الفقهي، ط. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

(٢٥١) «**الحيوان**»، أبو عثمان عمرو الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، لبنان، بيروت، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

(٢٥٢) «**الخصائص**». أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.

(٢٥٣) «**خلق أفعال العباد**»، محمد إسماعيل البخاري، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية، بيروت، وطبعة دار الأندلس الخضراء، ت: فهد الفهيد، الطبعة الأولى (١٤٢٥).

(٢٥٤) «**الخير الكثير**»، ولي الله الدهلوي، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، (١٣٩٤هـ).

(٢٥٥) «**الدر المنثور**»، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، (١٩٩٣م).

(٢٥٦) «**درء تعارض العقل والنقل**»، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ).

(٢٥٧) «**دراسات عن الإباضية**»، عمرو خليفة الناجي، ترجمة: ميخائيل خوري، دار الغرب، الطبعة الأولى، (٢٠٠١م).

(٢٥٨) «**دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها**»، إدريس نغش الجابري، (بدون دار نشر) الطبعة الأولى (٢٠٠٩).

(٢٥٩) «**درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص**»، عبد الوهاب الشعراني، تحقيق: محمد عبد الله إسماعيل، دار الهدى، مصر، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ).

(٢٦٠) «**الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**»، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدرأباد، الهند، الطبعة الثانية، (١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م).

(٢٦١) «**دفع شبهة التشبيه**»، ابن الجوزي، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

(٢٦٢) «**دلائل الإعجاز في علم المعاني**»، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، ت: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).

(٢٦٣) «**دليل العقل عند الشيعة الإمامية**». رشدي محمد عرسان عليان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (٢٠٠٨).

(٢٦٤) «**الدليل والبرهان**»، أبو يعقوب يوسف الوارجلاني، تحقيق: سالم الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، (١٤١٧هـ).

(٢٦٥) «**ديوان ابن الفارض**»، عمر بن علي بن الفارض، المكتبة الثقافية، بيروت.

(٢٦٦) «**ديوان المؤيد في الدين**»، داعي الدعاة، تقديم وتحقيق محمد كامل حسين طبعة دار الكاتب المصري بالقاهرة عام (١٩٤٩).

(٢٦٧) «**الذب عن مذهب الإمام مالك**»، عبد الله بن أبي زيد القيرواني، ت: محمد العلمي، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث - المغرب (١٤٣٢ - ٢٠١١).

(٢٦٨) «**الذريعة إلى أصول الشريعة**»، علي بن الحسين المرتضى، تصحيح وتعليق: أبو القاسم كرجي، دانشكاه طهران، إيران، (١٩٨٤م).

(٢٦٩) «**الذخيرة في علم الكلام**»، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، ت: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).

(٢٧٠) «**ذم التأويل**»، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، ت: بدر البدر، دار الفتح- الشارقة.

(٢٧١) «**ذم الكلام وأهله**»، شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله الهروي، تحقيق: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

(٢٧٢) «**ذيل طبقات الجنابلة**»، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، ت: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥م).

(٢٧٣) «**راحة العقل**»، الداعي أحمد الكرماني، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت،

(٢٧٤) «**الرائق في تنزيه الخالق**»، يحيى بن حمزة العلوي، ت: إمام حنفي عبدالله، دار الآفاق العربية.

(٢٧٥) «**رجال النجاشي**»، أحمد بن علي النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (١٤١٦هـ).

(٢٧٦) «**الرد على الأخنائي واستحباب زيارة خير البرية**»، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، المطبعة السلفية، القاهرة.

(٢٧٧) «**الرد على البكري**»، (تلخيص كتاب الاستغاثة)، ابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢٧٨) «**الرد على الجهمية**»، عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، الطبعة الثانية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

(٢٧٩) «**الرد على الزنادقة والجهمية**»، أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة، (١٣٩٣هـ)، وطبعة غراس، تحقيق: دغش بن شبيب العجمي

الناشر غراس، الطبعة الأولى، (١٤٢٦).

(٢٨٠) «**الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**»، ابن تيمية، ت: عبدالله المزروع، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى.

(٢٨١) «**الرد على المنطقيين**»، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار المعرفة، بيروت.

(٢٨٢) «**الرد على جميع المخالفين**»، أبو خزر يغلا بن زلتاف، ت: عمرو خليفة النامي، مكتبة الضامري-عمان، الطبعة الأولى (١٤٢٨- ٢٠٠٨).

(٢٨٣) «رسالة: الرد على من زعم أن القرآن قد ذهب بعضه»، = (مجموع رسائل الهادي).

(٢٨٤) «رسالة: فضل هاشم على عبد شمس»، الجاحظ، = (مجموع الرسائل السياسية).

(٢٨٥) «الرسالة الأضحوية»، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت الطبعة الثانية، (١٤٠٧).

(٢٨٦) «رسالة التربيع والتدوير» الجاحظ =(رسائل الجاحظ).

(٢٨٧) «رسالة التوحيد»، محمد عبده، مكتبة القاهرة، الطبعة السادسة عشر، (١٩٦٠م).

(٢٨٨) «رسالة الرد على مسائل الإباضية»، طبع بعنوان: (٢٨٩) «الخوارج طليعة التكفير في الإسلام»، لأحمد بن يحيى، ت: إمام حنفي سيد، دار الآفاق العربية.

(٢٩٠) «رسالة السجزي إلى أهل زبيد»، أبونصر عبيدالله بن سعيد الوايلي السجزي، ت: محمد باكريم باعبدالله، دار الراية، الطبعة الأولى (١٤١٤).

(٢٩١) «رسالة القشيرية»، عبد الكريم القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخر، دار المعارف، مصر.

(٢٩٢) «العقيدة النظامية»، الجويني، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

(٢٩٣) «رسالة إلى أهل الثغر»، علي أبو الحسن الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر المصري، مكتبة العلوم والحكم، السعودية - لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).

(٢٩٤) «رسالة في الفلسفة الأولى» الكندي، = (رسائل الكندي الفلسفية).

(٢٩٥) «الرسالة»، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة (١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م).

(٢٩٦) «رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا»، إخوان الصفا، دار صادر، بيروت.

(٢٩٧) «رسائل الجاحظ»، مجموعة رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت.

(٢٩٨) «رسائل الشريف المرتضى»، علي بن الحسين المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، إيران، (١٤٠٥هـ).

(٢٩٩) «رسائل العدل والتوحيد»، جمع ودراسة محمد عمارة، دار الهلال، مصر.

(٣٠٠) «رسائل الكندي الفلسفية»، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، دار الاعتماد، مصر، الطبعة الأولى، (١٣٦٩هـ).

(٣٠١) «رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله»، عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، تحقيق عثمان بن معلم (ضمن مموعة آثار الشيخ عبدالرحمن المعلمي)، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى (١٤٣٤هـ).

(٣٠٢) «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، أبي الفضل محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣٠٣) «الروض الداني»، (المعجم الصغير)، سليمان بن الطبراني، تحقيق: محمد الحاج، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(٣٠٤) «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات»، محمد باقر الموسوي الخوانساري، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، (١٣٩١هـ).

(٣٠٥) «روضة الطالبين وعمدة المفتين»، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت: زهير الشاوي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة الثالثة، (١٤١٢هـ / ١٩٩١م).

(٣٠٦) «الرياض»، الكرماني، دار الأضواء للطباعة والنشر.

(٣٠٧) «زغل العلم»، الذهبي، تحقيق محمد بن عبدالله (أبوالفضل القونوي)، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى (١٤٣١- ٢٠١٠).

(٣٠٨) «الزيدية بين النظرية والتطبيق»، لعلي شرف الدين، العصر الحديث للنشر.

(٣٠٩) «السنة»، ابن أبي عاصم، ومعه (٣١٠) «ظلال الجنة في تخريج السنة»، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٠هـ).

(٣١١) «السنة»، أبو بكر أحمد الخلال، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م).

(٣١٢) «السنة»، المروزي. أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المَرْوَزِي، ت: عبدالله البصيري، دار العاصمة.

(٣١٣) «سنن ابن ماجه»، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

(٣١٤) «سنن أبي داود»، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

(٣١٥) «سنن البيهقي الكبرى»، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

(٣١٦) «سنن الدارقطني»، علي الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت، (١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م).

(٣١٧) «سنن الدارمي»، عبد الله الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ).

(٣١٨) «السنن الصغرى»، أحمد بن البيهقي، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م).

(٣١٩) «السنن الكبرى»، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

(٣٢٠) «سير أعلام النبلاء»، محمد الذهبي أبو عبد الله، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، (١٤١٣هـ).

(٣٢١) «السير»، أحمد بن سعيد الشماخي، المدار الإسلامي.

(٣٢٢) «الشامل في أصول الدين»، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد الله محمد، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ). وطبعة دار المعارف،

تحقيق: علي سامي النشار وآخر.

(٣٢٣) «شبهات النصارى وحجج الإسلام»، محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، الطبعة الثانية، (١٣٦٧هـ).

(٣٢٤) «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، عبد الحي بن أحمد الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار بن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ).

(٣٢٥) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق: أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، (١٤٠٢هـ).

(٣٢٦) «شرح الأصول الخمسة»، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، (١٣٨٤هـ).

(٣٢٧) «شرح التلويح على التوضيح»، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح بمصر.

(٣٢٨) «شرح الجامع الصحيح»، نور الدين السالمي، مكتبة الإمام نور الدين السالمي.

(٣٢٩) «شرح العقائد النسفية»، التفتازاني، المكتبة الأزهرية، (٢٠٠٤م).

(٣٣٠) «شرح العقيدة الطحاوية»، ابن أبي العز، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية عشر، (١٤١٨هـ).

(٣٣١) «شرح المقاصد»، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الأولى، (١٤٠٩هـ).

(٣٣٢) «شرح المواقف»، الجرجاني، اعتناء محمد بدر النعماني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، (١٣٥٨هـ).

(٣٣٣) «شرح حكمة الإشراق»، الشهرزوري، تحقيق: حسين طبائي، طهران، (١٣٨٠هـ).

(٣٣٤) «شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية»، مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، (١٤٢٧هـ).

(٣٣٥) «شرح نهج البلاغة»، ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،

دار إحياء الكتب العربية، بيروت، (١٣٨٣هـ).

(٣٣٦) «**الشريعة**»، أبي بكر محمد الآجري، تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

(٣٣٧) «**الشيعة الاثنا عشرية، ومنهجهم في تفسير القرآن**»، محمد أحمد العسال، الطبعة الأولى، (١٤٢٧هـ).

(٣٣٨) «**الصافي في تفسير القرآن**»، محمد الفيض الكاشاني، تحقيق: السيد محسن الحسيني، إيران، الطبعة الأولى، (١٤٩١هـ).

(٣٣٩) «**صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**»، محمد بن حبان البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

(٣٤٠) «**صحيح ابن خزيمة**»، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

(٣٤١) «**صحيح البخاري**»، (الجامع الصحيح المختصر)، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

(٣٤٢) «**صحيح مسلم**»، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣٤٣) «**الصراع الأبدي، قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها**»، زكريا بن خلفية المحرمي. مكتبة الغبيراء، (٢٠٠٦ م).

(٣٤٤) «**صفة المنافق**»، جعفر الفريابي، تحقيق: بدر البدر، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ).

(٣٤٥) «**الصفدية**»، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرياض، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

(٣٤٦) «**صفوة الاختيار في أصول الفقه**»، عبد الله بن حمزة بن سليمان، تحقيق: إبراهيم يحيى الحمزي وآخر، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، (١٤٢٣هـ).

(٣٤٧) «الصلة بين التصوف والتشيع»، كامل الشيبي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

(٣٤٨) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، أبو عبد الله ابن القيم، تحقيق: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثالثة، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

(٣٤٩) «صوان الحكمة»، أبو سليمان المنطقي السجستاني، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار ومكتبة بيليون، باريس.

(٣٥٠) «الضعفاء الكبير»، أبو جعفر محمد العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

(٣٥١) «طبقات الأطباء والحكماء»، ابن جلجل، مكتبة المثنى، بغداد، تحقيق: فؤاد سيد.

(٣٥٢) «طبقات الأمم»، ابن صاعد، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، مصر.

(٣٥٣) «طبقات الحنابلة»، ابن أبي يعلى، ت: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، المملكة العربية السعودية، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة.

(٣٥٤) «طبقات الشافعية الكبرى»، تاج الدين بن السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ).

(٣٥٥) «طبقات الصوفية»، لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، (١٤٠٦هـ).

(٣٥٦) «الطبقات الكبرى»، عبد الوهاب الشعراني، تحقيق: أحمد السايح وآخر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ).

(٣٥٧) «الطبقات الكبرى»، محمد بن سعد، دار صادر، بيروت.

(٣٥٨) «طبقات المشايخ بالمغرب»، أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني، ت: الشيخ إبراهيم محمد طلاي.

(٣٥٩) **«طبقات المعتزلة»**، أحمد بن يحيى بن المرتضى، ت: سُوسَنّة دِيفَلْد، دار مكتبة الحياة - بيروت.

(٣٦٠) **«طبقات المفسرين»**، أحمد بن محمد الأدنهوي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

(٣٦١) **«طبقات المفسرين»**، عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، (١٣٩٦هـ).

(٣٦٢) **«الطبيعيات من عيون الحكمة»**، = (تسع رسائل في الحكمة).

(٣٦٣) **«طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال»**، علي أصغر البوجوردي، مهدي الرجائي، نشر مكتبة آية الله العظمى النجفي، قم، الطبع الأولى، (١٤١٠هـ).

(٣٦٤) **«عبر في خبر من غبر»**، شمس الدين الذهبي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، الطبعة الثانية، (١٩٨٤م).

(٣٦٥) **«عجاب في بيان الأسباب»**، أحمد بن حجر، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

(٣٦٦) **«عرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي»**، خنجر علي حمية، دار الهادي، الطبعة الأولى، (١٤٢٥هـ).

(٣٦٧) **«عقد الفريد»**، أحمد بن محمد بن عبد ربه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

(٣٦٨) **«العقل المستقيل في الإسلام»**، جورج طرابيشي، المركز الثقافي العربي.

(٣٦٩) **«عقيدة والشريعة في الإسلام»**، جولد زيهر، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة، مصر الطبعة الثانية.

(٣٧٠) **«علم التخاطب الإسلامي»**، محمد محمد يونس علي، دار المدى الإسلامي

(٣٧١) **«علم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ»**، صالح بن المهدي المقبلي، مكتبة دار البيان، دمشق.

(٣٧٢) **«علوم الحديث عند الزيدية»**، عبدالله بن حمود بن درهم العزي، مؤسسة

الإمام زيد بن علي (ع) الثقافية، الطبعة الأول (١٤٢١-٢٠٠١).

(٣٧٣) «علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير»، محمد حقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢٥هـ).

(٣٧٤) «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، محمد أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي.

(٣٧٥) «عوارف المعارف»، السهروردي، مكتبة القاهرة، (١٩٧٣م).

(٣٧٦) «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، أحمد ابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت.

(٣٧٧) «غاية المرام في علم الكلام»، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، (١٣٩١م).

(٣٧٨) «غريب القرآن»، المنسوب لزيد بن علي، تحقيق: محمد جواد الحسيني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.

(٣٧٩) «غريب القرآن»، محمد بن عزيز السجستاني، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد، دار قتيبة، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

(٣٨٠) «غور الأمور»، الحكيم الترمذي، ت: أحمد السايح و أحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، (١٤٢٢- ٢٠٠٢).

(٣٨١) «الفائق في أصول الدين»، محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، ت: فيصل بدير عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة-

(٣٨٢) «الفتاوى الحديثية»، ابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٩هـ).

(٣٨٣) «الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية»، قدم له حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت.

(٣٨٤) «فتاوي العز بن عبد السلام». أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم السلمي الشافعي، ت: عبدالرحمن بن عبدالفتاح، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى - (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٣٨٥) «**فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**»، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.

(٣٨٦) «**الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية**»، أحمد بن عجيبة، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة.

(٣٨٧) «**الفتوحات المكية**»، ابن عربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ).

(٣٨٨) «**فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذم الاختلاف**»، أبو العلاء الهمذاني، ت: عبدالله الجديع، دار العاصمة، الطبعة الأولى.

(٣٨٩) «**فرق الشيعة**»، الحسن النوبختي، تحقيق: ريتر، بدايات، سوريا، (٢٠٠٧م).

(٣٩٠) «**الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**»، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، (١٩٧٧م).

(٣٩١) «**فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**»، ابن رشد، إشراف محمد الجابري، مركز وحدة دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، (١٩٩٩م).

(٣٩٢) «**الفِصل في الملل والأهواء والنحل**»، علي بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة.

(٣٩٣) «**فصوص الحكم**»، ابن عربي، الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، (١٤٢٣هـ).

(٣٩٤) «**فصوص الحكمة**»، محمد الفارابي، شرح إسماعيل غازاني، طهران، (١٣٨١هـ).

(٣٩٥) «**الفصول المهمة في أصول الأئمة**»، محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق: محمد الحسين، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا، إيران، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ).

(٣٩٦) «**فصول في أصول التفسير**»، د. مساعد الطيار، دار النشر الدولي - الرياض.

(٣٩٧) «**فضائح الباطنية**» محمد بن محمد الغزالي، ت: عبدالرحمن بدوي، وزارة الثقافة - مصر.

(٣٩٨) «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، (١٩٧٤م).

(٣٩٩) «**فكر الصوفي عند الجيلي**»، يوسف زيدان، دار النهضة العربية، (١٤٠٨هـ).

(٤٠٠) «**فكر اليوناني والثقافة العربية**»، ديمتري غوتاس، مركز دراسات الوحدة العربية.

(٤٠١) «**فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي**»، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، (٢٠٠٣م).

(٤٠٢) «**فلسفة الكندي**»، وآراء القدامي والمحدثين فيه، حسام الآلوسي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٨٥م).

(٤٠٣) «**فلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار**»، عبد الله المرتضى، المطبعة المارونية بحلب، (١٣٥٢هـ).

(٤٠٤) «**فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**»، عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، تحقيق: إحسان عباس، دار العربي الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

(٤٠٥) «**فهرسة ابن عطية**»، عبد الحق بن عطية، تحقيق: محمد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، (١٩٨٣م).

(٤٠٦) «**فهرست مصنفات تفسير القرآن**»، إعداد مركز الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ).

(٤٠٧) «**الفهرست**»، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي، المعروف بابن النديم، ت: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، وطبعة مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن، ت: أيمن فؤاد سيد.

(٤٠٨) «**فهم القرآن ومعانيه**»، الحارث المحاسبي، تحقيق: حسين القوتلي، دار

الكندي، بيروت، الطبعة الثانية، (١٣٩٨م).

(٤٠٩) «فوائد المدنية»، محمد أمين الإستراباذي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ)، والطبعة الحجرية، دار النشر لأهل البيت.

(٤١٠) «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، = (تسع رسائل في الحكمة).

(٤١١) «في أقسام العلوم العقلية»، = (تسع رسائل في الحكمة).

(٤١٢) «فيصل التفرقة»، (ضمن مجموعة رسائل الغزالي) دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤١٣) «قاعدة الآيات المتشابهات في القرآن الكريم»، أحمد الخليلي، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان.

(٤١٤) «القاموس المحيط»، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٤١٥) «قانون التأويل»، (ضمن مجموعة رسائل الغزالي) دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤١٦) «قراءة في رسالة ابن أباض»، لطيفة البكاي، دار الطليعة الطبعة الأولى، (٢٠٠٢م).

(٤١٧) «قضية التأويل بين الشيعة وأهل السنة عرض وتقويم»، عبد المنعم فؤاد عثمان، دار المنار، القاهرة، (١٤٢٤هـ).

(٤١٨) «قواطع الأدلة في الأصول»، أبو المظفر منصور السمعاني، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

(٤١٩) «قواعد الترجيح عند المفسرين»، حسين الحربي، دار القاسم، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ).

(٤٢٠) «قوت القلوب»، أبو طالب المكي، دار صادر، بيروت، وطبعة مكتبة دار التراث ت: محمود إبرهيم الرضواني.

(٤٢١) «القياس»، =(مجموع الرسائل للهادي).

(٤٢٢) «الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة»، أبو عبد الله الذهبي، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، جدة، الطبعة الأولى، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

(٤٢٣) «الكاشف لذوي العقول»، أحمد بن لقمان، تحقيق: عبد الكريم جدبان، مكتبة الرتاث الإسلامي، اليمن - صعدة، الطبعة الثانية، (١٤٢١هـ).

(٤٢٤) «الكامل في ضعفاء الرجال»، عبد الله بن عدي، دار الفكر، بيروت، الطبع الثانية، (١٤٠٥هـ).

(٤٢٥) «الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر»، عبد الوهاب الشعراني، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر الطبعة الأخيرة، (١٣٧٨هـ).

(٤٢٦) «الكتاب التذكاري»، لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، إشراف إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٧٤م).

(٤٢٧) «كتاب التوحيد»، ابن خزيمة، ت: عبدالعزيز الشهوان، مكتبة الرشد.

(٤٢٨) «كتاب الكشف»، جعفر اليمن، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت.

(٤٢٩) «الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار»، أبو بكر ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٠٩هـ).

(٤٣٠) «كتاب المواقف»، عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

(٤٣١) «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، محمود الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٤٣٢) «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، مصطفى بن عبد الله الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

(٤٣٣) «كشف المحجوب للهجويري»، ترجمه: محمود أحمد ماضي أبو العزائم، دار التراث العربي.

(٤٣٤) «**الكشف عن مناهج الأدلة**»، ابن رشد، إشراف محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، الطبعة الثانية، (٢٠٠١م).

(٤٣٥) «**الكشف والبيان**»، (تفسير الثعلبي)، أحمد الثعلبي، مراجعة نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

(٤٣٦) «**الكفاية في علم الرواية**»، أحمد أبو بكر الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

(٤٣٧) «**الكندي: مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية**»، أنطوان سيف، دار الجيل للنشر والتوزيع.

(٤٣٨) «**الكندي وفلسفته**»، محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، (١٣٦٩هـ).

(٤٣٩) «**الكنى والألقاب**»، عباس القمي، تقديم محمد هادي الأميني، نشر مركز المعجم الفقهي، قم.

(٤٤٠) «**لباب الكلام**»، علاء الدين محمد السمرقندي، تحقيق: محمد سعيد أوزروارلي، مركز البحوث الإسلامية، إستانبول، (٢٠٠٦هـ).

(٤٤١) «**اللباب في تهذيب الأنساب**»، علي الجزري، دار صادر، بيروت، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

(٤٤٢) «**لسان الميزان**»، أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٤٤٣) «**لطائف الإشارات**»، (تفسير القشيري)، عبد الكريم بن هوازن القشيري، تحقيق: منيع عبد الحليم وآخر، المكتبة التوفيقية، مصر.

(٤٤٤) «**لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق**»، عبد الوهاب الشعراني، عالم الفكر، القاهرة، الطبعة الثانية.

(٤٤٥) «**لطائف المنن**»، ابن عطاء الله السكندري، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر.

(٤٤٦) «**لمحات عن المدونات الأولى في التفسير خلال النصف الثاني من القرن**

الأول»، د. عبد الرزاق هرماس، (مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية)، (عدد/ ٢٧).

(٤٤٧) «**لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**»، عبدالملك الجويني، ت: فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى (١٣٨٥- ١٩٦٥)

(٤٤٨) «**اللمع**»، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، ط. (١٤٢٣م).

(٤٤٩) «**الماتريدية دارسة وتقويم**»، أحمد الحربي، دار الصميعي، الرياض، (١٤٢١هـ).

(٤٥٠) «**الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات**»، الشمس السلفي الأفغاني، الطبعة الثانية، (١٤١٩هـ).

(٤٥١) «**مبادئ الفلسفة**»، ا. سرابوبرت، ترجمة: أحمد أمين.

(٤٥٢) «**متشابه القرآن**»، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة.

(٤٥٣) «**مجاز القرآن**»، أبي عبيدة، تحقيق: فؤاد سزكين، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، (١٤٠١هـ).

(٤٥٤) «**المجتبى من السنن**»، أحمد النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٤٥٥) «**المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**»، محمد بن حيان بن أبي حاتم البستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، (١٣٩٦هـ).

(مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الشعري)، أبو بكر بن محمد بن الحسن بن فورك، ت: دانيال جيماريه، دار المشرق ش م م، بيروت.

(٤٥٦) «**مجمع البيان في تفسير القرآن**»، الفضل الطبرسي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٤٥٧) «**مجموع الإمام القاسم العياني**»، تحقيق: عبد الله الشاذلي، مؤسسة الإمام

زيد بن علي الثقافية، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ).

(٤٥٨) **«مجموع الفتاوى»**، (كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية)، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية.

(٤٥٩) **«مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة»**، تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، (١٤٢٣هـ).

(٤٦٠) **«مجموع رسائل الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم»**، تحقيق: عبد الله الشاذلي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ).

(٤٦١) **«مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم الرسي»**، تحقيق: عبد الكريم جدبان، دار الحكمة الميمانية، صنعاء، الطبعة الأولى، (١٤٢٢هـ).

(٤٦٢) **«مجموعة رسائل الإمام الغزالي»**، محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤٦٣) **«مجموعة مصنفات شيخ إشراق»**، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح: هنري كربين، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

(٤٦٤) **«المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»**، عبد الحق بن عطية، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

(٤٦٥) **«المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»**، عبد الحق بن عطية، تصحيح: عبد الله الأنصاري وآخر، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.

(٤٦٦) **«المحرر في أسباب النزول من خلال الكتب التسعة»**، خالد المزيني، دار ابن الحوزي.

(٤٦٧) **«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»**، الفخر الرازي، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الزهرية.

(٤٦٨) **«المحصول في أصول الفقة»**، فخر الدين الرازي، ت: طه جابر العلواني، ط. مؤسسة الرسالة.

(٤٦٩) «**مختار الصحاح**»، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

(٤٧٠) «**مختصر العدل والإنصاف**»، أحمد بن سعيد الشماخي، ط. وزارة التراث القومي للثقافة- عمان.

(٤٧١) «**مختصر العلو للعلي العظيم**»، شمس الدين الذهبي، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.

(٤٧٢) «**مختصر تاريخ الإسماعيليين**»، فرهاد دفتري، ترجمة سيف الدين القصير، دار مدى للثقافة والنشر- سوريا، الطبعة الأولى (٢٠٠١).

(٤٧٣) «**المدخل العام إلى دراسة العقيدة الإسلامية**»، أحمد الخليلي، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان.

(٤٧٤) «**مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**»، السيد كمال الحيدري، دار فراقد، إيران، قم.

(٤٧٥) «**مدخل على القرآن الكريم**»، محمد الجابري، مركز وحدة الدراسات العربية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦هـ).

(٤٧٦) «**مذاهب الإسلاميين**»، عبد الرحمن بدوي، دار العلم الملايين، الطبعة الأولى، (١٩٩٦م).

(٤٧٧) «**مذاهب التفسير الإسلامي**»، جولدزيهر، ترجمة: عبد الحليم النجار، كتبة الخانجي، مصر، (١٩٥٥م).

(٤٧٨) «**المذهبي والتاريخي والنقدي في تيسير التفسير الإباضي**»، د. فتحي بوعجيلة. مؤسسة أبها ميديا.

(٤٧٩) «**مزاج التسنيم**»، ضياء الدين إسماعيل بن هبة الله، تصحيح: شتروطمان، نشر المجمع العلمي في غوتينغن.

(٤٨٠) «**مسألة التقريب بن السنة والشيعة**»، ناصر القفاري، دار طيبة، الطبعة الخامسة، (١٤١٨هـ).

(٤٨١) «**مسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة**»، عبد الرزاق معاش،

دار ابن عفان، الطبعة الأولى، (١٤٢٥هـ).

(٤٨٢) «**المسايرة في علم الكلام**»، الكمال بن الهمام الحنفي، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المطبعة المحمودية التجارية بمصر، الطبعة الأولى.

(٤٨٣) «**المسائل الخمسون**»، الرازي، ت: أحمد حجازي السقا، دار الجيل- بيروت، المكتب الثقافي-القاهرة، الطبعة الثانية.

(٤٨٤) «**مسائل مجموعة من الحقائق العالية والدقائق والأسرار السامية**»، علي بن محمد بن الوليد، ترجمة، تحقيق: شتروطمان، دار ومكتبة بيبليون، الطبعة الثانية.

(٤٨٥) «**المستدرك على الصحيحين**»، محمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

(٤٨٦) «**مستدركات أعيان الشيعة**»، محسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، (١٩٨٦هـ).

(٤٨٧) «**المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة**»، القاسم الرسي، ت:إمام حنفي عبدالله، دار الآفاق العربية - مصر، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ).

(٤٨٨) «**مسند الإمام أحمد بن حنبل**»، مؤسسة قرطبة، مصر.

(٤٨٩) «**المشارع والمطارحات**» = مجموع مصنفات شيخ الإشراق، السَّهروردي، تصحيح هنري كربين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

(٤٩٠) «**مشارق الأنوار**»، عبد الله بن حميد السالمي، تحقيق: أحمد الخليلي، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، الطبعة الثانية، (١٤٢٤هـ).

(٤٩١) «**مشكاة الأنوار**»، الغزالي، (مجموع رسائل الغزالي) دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤٩٢) «**مشكل الحديث وبيانه**»، ابن فروك، تحقيق: موسى محمد علي، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

(٤٩٣) «**مشكل القرآن**»، أبي محمد عبدالله بن مسلم ابن قتيبة، ت: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث- مصر.

(٤٩٤) «**مشكل القرآن**»، عبد الله بن حمد المنصور، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ).

(٤٩٥) «**مصادر التلقي والاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية**»، إيمان صالح العلواني، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٢٩هـ).

(٤٩٦) «**المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرض ونقد**»، صادق سليم صادق، مكتبة ابن رشد، الطبعة الثانية، (١٤٢٧هـ).

(٤٩٧) «**مصارعة الفلاسفة**»، الشهرستاني، تحقيق: سهير مختار، الطبعة الأولى، (١٩٧٦م).

(٤٩٨) «**مصطلحات الفيلسوف الكندي**»، أنطوان سيف، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، (٢٠٠٣م).

(٤٩٩) «**المصنف**»، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، (١٤٠٣هـ).

(٥٠٠) «**المطالب العالية من العلم الإلهي**»، محمد الرازي، تحقيق: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ).

(٥٠١) «**معاتبة النفوس**»، الحارث بن أسد المحاسبي، ت: محمد عبدالقادر عطا، دار الاعتصام.

(٥٠٢) «**معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**»، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، (٢٠٠١م).

(٥٠٣) «**المعالم الجديدة للأصول**»، محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ).

(٥٠٤) «**معالم الدين**»، عبد العزيز بن إبراهيم الصعبي، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، طبع (١٤٠٥هـ).

(٥٠٥) «**معاني الأخبار**»، محمد بن علي بن بابويه الصدوق، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، (١٩٨٢م).

(٥٠٦) «**معاني القرآن الكريم**»، النحاس، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة

أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، (١٤٠٩هـ).

(٥٠٧) «**معاني القرآن وإعرابه**»، الزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، نشر عالم الكتب، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ).

(٥٠٨) «**معاني القرآن**»، الأخفش، تحقيق: هدى قراعة، مكتبة الخاجني، مصر، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ).

(٥٠٩) «**معاني القرآن**»، النحاس، تحقيق: محمد الصابوني، معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، (١٤٠٨هـ).

(٥١٠) «**المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها**»، عواد العتيق، مكتبة الرشد، الطبعة الثالثة، (١٤١٧هـ).

(٥١١) «**المعتمد في أصول الفقه**»، أبو الحسين محمد الطيب البصري، تحقيق: حسن حنفي وآخر، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، (١٣٨٤هـ).

(٥١٢) «**المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين**»، عبد الواحد المراكشي، تحقيق: محمد سعيد العريان، مطبعة الاستقامة، القاهرة، الطبعة الأولى، (١٣٦٨هـ).

(٥١٣) «**معجم أعلام الإباضية**»، قسم المشرق، محمد ناصر وسلطان مبارك، دار الغرب، الطبعة الأولى، (١٤٢٧هـ).

(٥١٤) «**معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**»، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

(٥١٥) «**معجم الأفكار والأعلام**»، هتشنسون، ترجمة: خليل راشد الجيوسي، دار الفارابي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٧م).

(٥١٦) «**معجم البلدان**»، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار الفكر، بيروت.

(٥١٧) «**المعجم الصوفي**»، سعاد الحكيم، دار دندرة، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠١هـ).

(٥١٨) «**معجم الفلاسفة**»، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، (٢٠٠٦م).

(٥١٩) «**المعجم الفلسفي**»، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، (١٩٩٤م).

(٥٢٠) «**المعجم الفلسفي**»، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (١٣٩٩هـ).

(٥٢١) «**المعجم الكبير**»، سليمان الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، الطبعة الثانية، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م).

(٥٢٢) «**معجم المؤلفين**»، عمر كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٥٢٣) «**المعرفة في الإسلام**»، عبد الله القرني، عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، (١٤١٩م).

(٥٢٤) «**المعرفة والتاريخ**»، يعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

(٥٢٥) «**المغني في أبواب العدل والتوحيد**»، القاضي عبد الجبار، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة.

(٥٢٦) «**مفاتيح الغيب**»، (التفسير الكبير)، الرازي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، (١٤٢٢هـ).

(٥٢٧) «**مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**»، طاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٨٥م).

(٥٢٨) «**المفردات في غريب القرآن**»، الراغب الأصفهاني، ضبط محمد خليل، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ).

(٥٢٩) «**المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات**»، محمد المغراوي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ).

(٥٣٠) «**مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط**»، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى (١٤٢٣).

(٥٣١) «**المقابسات**»، لأبي حيان، تحقيق: حسن السندوبي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ).

(٥٣٢) «**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**»، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

(٥٣٣) «**مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية**»، ياسر قاضي، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ).

(٥٣٤) «**مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير**»، د. مساعد الطيار، مركز تفسير.

(٥٣٥) «**مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها**»، جابر أمير، أضواء السلف، الطبعة الأولى، (١٤٢٢هـ).

(٥٣٦) «**المقدمات الأساسية في علوم القرآن**»، عبد الله الجديع، مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، (١٤٢٤هـ).

(٥٣٧) «**مقدمة ابن خلدون**»، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: علي عبد الوافي، نهضة مصر، (٢٠٠٤م).

(٥٣٨) «**الملة**»، الفارابي، ت: مهدي محسن، دار المشرق.

(٥٣٩) «**الملل والنحل**»، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (١٤٠٤هـ).

(٥٤٠) «**مناهج اللغويين في تقرير العقيدة**»، محمد الشيخ، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٢٧هـ).

(٥٤١) «**المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**»، ابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٢هـ).

(٥٤٢) «**منطق المشرقيين**»، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، (١٤٠٥هـ).

(٥٤٣) «**المنقذ من الضلال**»، الغزالي (مجموع رسائل الغزالي) دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥٤٤) «**منهاج السنة النبوية**»، أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ).

(٥٤٥) «منهج الدعوة عند الإباضية»، د. محمد صالح ناصر، مكتبة الاستقامة مسقط.

(٥٤٦) «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني»، حمو النقاري، رؤية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، (٢٠١٠).

(٥٤٧) «الموافقات في أصول الشريعة»، الشاطبي، تحقيق: مشهور آل حسن، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ).

(٥٤٨) «الموسوعة الفلسفية العربية»، معهد الإنماء العربي.

(٥٤٩) «موسوعة المستشرقين»، عبد الرحمن بدوي، دار العلم الملايين.

(٥٥٠) «الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة»، جمع وإعداد وليد الزبيري وآخرون، إصدارات الحكمة، لندن، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ).

(٥٥١) «موطأ الإمام مالك»، مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

(٥٥٢) «مؤلفات ابن سينا»، جورج قنواتي، دار المعارف، مصر، (١٩٥٠م).

(٥٥٣) «مؤلفات الزيدية». السيد احمد الحسيني، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي

الطبعة الأولى (١٤١٣).

، الطبعة الثانية، (١٩٧٧م).

(٥٥٤) «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، شمس الدين الذهبي، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٥م).

(٥٥٥) «الميزان في تفسير القرآن»، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي المطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ).

(٥٥٦) «معجم أعلام الإباضية»، قسم المغرب، مراجعة محمد ناصر، دار الغرب، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ).

(٥٥٧) «**النبوات**»، أحمد بن تيمية، المطبعة السلفية، القاهرة، (١٣٨٦هـ)، وطبعة أضواء السلف، تحقيق: عبد العزيز الطويان، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ).

(٥٥٨) «**النجاة في المنطق والإلهيات**»، ابن سينا، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ).

(٥٥٩) «**نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده**»، شمس الدين الشهرزوري، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، دار ومكتبة بيبليون، باريس.

(٥٦٠) «**النسخ في القرآن**»، مصطفى زيد، دار الوفاء - مصر.

(٥٦١) «**النظامية**» أبوالمعالي الجويني، ت: محمد زاهد الكوثر، المكتبة الأزهرية.

(٥٦٢) «**نظرة عابرة على من ينكر نزول عيسى - عليه السلام - قبل الآخرة**»، (ضمن مجموع رسائل للكوثري).

(٥٦٣) «**نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي التكون والصيرورة**»، حيدر حب الله، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦م).

(٥٦٤) «**نظرية العقل**»، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٨٨م).

(٥٦٥) «**نقد منهج التفسير والمفسرون المقارن**»، سالم الصفار، دار الهادي، بيروت، (١٤٢٠هـ).

(٥٦٦) «**نقض عثمان بن سعيد على المريسي**»، عثمان الدارمي، تحقيق: منصور السماري، أضواء السلف الطبعة الأولى، (١٤١٩هـ).

(٥٦٧) «**نكت القرآن**»، محمد علي القصاب، ت: محموعة، دار ابن القيم- دار ابن عفان، الطبعة الأولى، (١٤٢٤).

(٥٦٨) «**النكت والعيون**»، (تفسير الماوردي)، علي بن محمد الماوردي، تحقيق: السيد عبد المقصود، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الكتب العلمية.

(٥٦٩) «**نهاية الإقدام**»، الشهرستاني، تحقيق: ألفرجيوم، مكتبة زهران.

(٥٧٠) «**نهاية الوصول إلى علم الأصول**»، جمال الدين الحلي، حجري.

(٥٧١) «**هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار**»، الحسين بن شهاب الدين الكركي، تصحيح: رؤوف جمال الدين.

(٥٧٢) «**هميان الزاد**»، محمد يوسف أطفيش، وزارة التراث القومي، سلطنة عمان.

(٥٧٣) «**هياكل النور**»، يحيى السهروردي، تحقيق: محمد أبوريان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، (١٣٧٧م).

(٥٧٤) «**الوافي بالوفيات**»، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث، بيروت، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

(٥٧٥) «**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**»، شمس الدين بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.